

**UNIwersytet Warszawski**

**Wydział Historyczny**

**Marta Tycner-Wolicka**

**FUNDACJA I DEDYKACJA KONSTANTYNOPOLA  
W POLITYCE KONSTANTYNA WIELKIEGO I W TRADYCJI BIZANTYŃSKIEJ**

**Praca doktorska  
wykonana pod kierunkiem  
prof. Jacka Banaszkiewicza**

**Warszawa 2013 r.**

## Spis treści

<b>Wstęp .....</b>	<b>4</b>
<b>Rozdział 1. Fundacja Konstantynopola 8 listopada 324 r. ....</b>	<b>16</b>
Św. Michał a zwycięstwo Konstantyna nad Licyniuszem.....	17
Św. Michał – Logos. Mamre.....	24
Św. Michał w Hagii Sophii.....	28
Źródła inspiracji Konstantyna: autorzy chrześcijańscy o triumfie nad pogaństwem w 312 r. ....	42
Hagia Sophia jako nowa świątynia jerozolimska. ....	45
Św. Michał i Apollo. Fundacja Konstantynopola jako wydarzenie na styku chrześcijaństwa i pogaństwa .....	49
Obchody święta 8 listopada w tradycji bizantyńskiej.....	56
<b>Rozdział 2. Dedykacja Konstantynopola w 330 r. ....</b>	<b>60</b>
2.2 Przekaz ideowy monet Konstantyna .....	63
Konstantynopol – Rzym.....	65
Konstantyn i jego miasto .....	81
<b>2.3. Uroczystości dedykacyjne w 330 r. ....</b>	<b>92</b>
Dedykacja a konsekracja.....	93
Hipodrom i diadem.....	102
Procesja dedykacyjna – rzymska <i>pompa circensis</i> .....	108
Senat przy forum Konstantyna .....	113
Dedykacja Konstantynopola a Parilia .....	123
Symbolika słoneczna uroczystości dedykacyjnych .....	128
<b>2.3. Data dzienna dedykacji Konstantynopola .....</b>	<b>134</b>
Historia obchodów święta dedykacji.....	138
Dedykacja Konstantynopola: 11 maja czy 21 kwietnia? .....	145
<b>Rozdział 3. Założenie Konstantynopola w tradycji bizantyńskiej .....</b>	<b>151</b>
<b>3.1. Miasto jako pamiątka.....</b>	<b>154</b>
Wspomnienie fundacji Konstantynopola w przestrzeni miejskiej.....	155
Przestrzeń miejska jako pamiątka dedykacji Konstantynopola.....	162
Forum Konstantyna .....	163
Augusteion.....	170

<b>3.2. Miasto Chrystusa i nowy Rzym. Losy koncepcji ideowych.....</b>	<b>183</b>
Fundacja i dedykacja jako oddzielne akty rytualne .....	183
Założenie Konstantynopola jako wydarzenie o charakterze chrześcijańskim.....	187
Chrześcijańska konsekracja Konstantynopola .....	187
Forum Konstantyna: Golgota, ostatnia reduta, przestrzeń ortodoksji.....	196
Założenie Konstantynopola-Rzymu .....	205
<b>3.3. Mit założycielski.....</b>	<b>213</b>
Konstantyn jako wielki uruchomiciel.....	214
Konstantyn woźnica.....	226
Założenie Konstantynopola jako inauguracja władcy. Diadem .....	236
Konstantyn dawca dobrobytu .....	245
<b>Bibliografia .....</b>	<b>255</b>

## **WSTĘP**

Tematem niniejszej rozprawy są początki Konstantynopola. Nie jest to zagadnienie, które chciałam badać, rozpoczynając prace nad doktoratem. Początkowo tematem miał być konstantynopolitański kult relikwii i próba odpowiedzi na pytanie, co ich rozmieszczenie mówi nam o symbolicznej topografii miasta. Badania rozpoczęłam od relikwii znajdujących się w historycznie znaczących punktach miasta – w okolicach forum Konstantyna, w Hagii Sophii, w kaplicach pałacu cesarskiego. W Konstantynopolu, jak właściwie w żadnym innym miejscu średniowiecznego świata (może poza Rzymem) relikwii było na tyle dużo, że mogły one pełnić niejako rolę ideowo podrzędną względem miejsc, w których były przechowywane. Inaczej rzecz ujmując: relikwie w Konstantynopolu sprowadzano i umieszczano (w rzeczywistości lub tylko w literaturze) w danym miejscu dlatego, że pod względem ideowym do niego „pasowały”, wyrażając i rozwijając wiązane z owym miejscem wyobrażenia. Okazało się szybko, że próbując opisać ten fenomen bardzo dużo czasu poświęcam studiowaniu „ideowego zaplecza” badanych miejsc. A że forum Konstantyna i Hagia Sophia skupiały wokół siebie przede wszystkim wspomnienia początków miasta, postanowiłam odwrócić sposób podejścia do tematu i zapytać o bizantyńską tradycję o założeniu Konstantynopola.

Takie postawienie sprawy wydawało się o tyle obiecujące, że przybliżyło mnie do tematyki „origines”, której wiele uwagi poświęcił w swoich badaniach prof. Jacek Banaszkiewicz, promotor niniejszej rozprawy. Badanie tradycji o założeniu Konstantynopola miało być próbą sprawdzenia, jak warsztat zdobyty na seminarium prof. Banaszkiewicza zastosować można do studiów nad źródłami powstałymi w greckojęzycznym kręgu kulturowym. Powstały wówczas w zarysie niektóre części pracy wchodzące w skład jej trzeciego rozdziału. Pisząc je, coraz wyraźniej zdawałam sobie sprawę, że zasadniczym problemem nie jest wcale jakaś ważąca różnica pomiędzy sposobami postrzegania początków wspólnoty w kulturze łacińskiej i greckiej, lecz zupełnie co innego. Otóż pisanie o tradycji o powstaniu Konstantynopola oznacza ciągłą potrzebę odnoszenia się do wiedzy faktograficznej o założeniu miasta. Początkowo wydawało się to okolicznością sprzyjającą, pozwalało bowiem na konfrontację (rekonstruowanych przez historyków) pierwotnych intencji Konstantyna z późniejszymi na ich temat wyobrażeniami, co jest procedurą owocną badawczo i atrakcyjną retorycznie. Niestety, szybko okazało się, że w tle moich badań stoi błędna ocena stanu badań nad założeniem Konstantynopola. Dotyczący wielu podstawowych spraw konsensus, który odnalazłam w literaturze przedmiotu, okazał się oparty na daleko niepełnej analizie źródeł i wypracowany po niewystarczającej dyskusji.

Oznaczało to, że powinnam sama wyrobić sobie zdanie na temat okoliczności i przebiegu założenia Konstantynopola przez Konstantyna Wielkiego. Efektem tej pracy są pierwsze dwa rozdziały rozprawy. Choć metodologicznie obie części pracy (rozdziały pierwszy i drugi z jednej i rozdział trzeci z drugiej strony) dość mocno się różnią, to pod niektórymi względami część pierwsza jest podobna do części drugiej, ponieważ *de facto* bada również sferę mitów i wyobrażeń. Pytania badawcze, jakie sobie w niej postawiłam brzmiały: jaki był ideowy kontekst założenia Konstantynopola? Co Konstantyn chciał osiągnąć w wymiarze symbolicznym, tworząc nowe miasto? W jaki sposób chciał zaprezentować Konstantynopol współczesnym? Pytania te są pasjonujące przede wszystkim dlatego, że Konstantyn starał się – widać to na każdym kroku – uczynić założenie miasta momentem mitycznym. Jego intencją było stworzenie miasta rangą odpowiadającego Rzymowi i zdawał sobie sprawę, że taki ośrodek musi zostać wyposażony w odpowiedni „mityczny początek”. Dokonał zatem rzeczy fascynującej: sięgając po środki rytualne i propagandowe przeprowadził w czasie historycznym czynność przynależną do Eliadowego *illo tempore*.

Ów niezwykle fakt ma swoje konsekwencje dla zupełnie technicznej strony prac badawczych. Analiza mitu związana jest z analizą narracji. Mit jest czymś, co się opowiada i to przez opowieść można do niego dotrzeć. Tymczasem w przypadku założenia Konstantynopola do wydarzeń mitycznych (czy też quasi-mitycznych) docieramy poprzez badanie historyczne w klasycznym tego słowa znaczeniu, a więc przez ocenę wiarygodności informacji źródłowych, konfrontowanie ich ze sobą, odwoływanie się do nauk pomocniczych – numizmatyki, archeologii, topografii. Wprowadza to – przynajmniej takie było moje odczucie – rodzaj napięcia pomiędzy metodą badania a jego rezultatami. W literaturze przedmiotu widać, jak bagatelizowanie owego napięcia prowadzi z jednej strony do zadowalania się stwierdzeniami nazbyt ogólnymi i hasłowymi (Konstantyn założył „nowy Rzym”, czy też „nowy, chrześcijański Rzym”, przeprowadził „skomplikowany rytuał” itp.), z drugiej zaś do brnięcia w często fantastyczne spekulacje faktograficzne (jak odnoszenie pewnych części ceremonii dedykacyjnych Konstantynopola do czasów Konstancjusza II czy uznanie owych ceremonii za uroczystości pogrzebowe Konstantyna).

Konstantynopol powstawał etapami. Ostatnim aktem, zamykającym tworzenie miasta, była przeprowadzona wiosną 330 r. uroczysta dedykacja. Szczegóły przebiegu tego aktu, jego znaczenie propagandowe i sposób upamiętniania – wszystko to stanowi w literaturze przedmiot dyskusji. Badacze nie mają natomiast raczej wątpliwości, że dedykacja była wydarzeniem doniosłym, uznawanym w późniejszej tradycji za właściwy moment początkowy miasta. Odnotowany on został w wielu przekazach źródłowych, czasem bardzo lakonicznych, czasem rozbudowanych, dających wszakże historykom dość duże pole do warsztatowego i interpretacyjnego opisu. Niemal z pewnością powiedzieć można, że obchody składały się z dwóch części: uroczystej procesji przez

miasto i wyścigów w hipodromie. Moja analiza jest propozycją wychwycenia w źródłach przesłania, jakie stało za dedykacją miasta i odtworzenia jej przebiegu. Wpisuje się ona pod tym względem w dotychczasową tradycję badawczą. Pewną odmiennością podejścia jest jedynie danie pierwszeństwa przed powstałym wieśset lat po wydarzeniu źródłami pisanymi, świadectwom numizmatycznym z czasów Konstantyna. Systematyczna analiza tego materiału, omawianego głównie przez numizmatyków, znajduje się w jednej tylko pracy na temat początków Konstantynopola, *Rozwoju idei Rzymu-Konstantynopola* Macieja Salamona z 1975 r. Choć przebieg dedykacji miasta nie był przedmiotem zainteresowania tego opracowania, stało się ono w wielu miejscach inspiracją moich rozważań na temat przesłania stojącego za uroczystościami z 330 r.

Dedykacja była wszakże zaledwie zwieńczeniem dłuższego procesu powstawania miasta, które już wcześniej znaczyły z całą pewnością jakieś akty rytualne. Pierwszym z nich było przemianowanie Byzantion na Konstantynopol. Aktu tego dokonał Konstantyn 8 listopada 324 r., bezpośrednio po zwycięstwie nad swoim ostatnim rzymskim rywalem – Licyniuszem. Świadectwa literackie nie poświęcają temu epizodowi zbyt wiele uwagi, a i historycy nie mają o nim zbyt wiele do powiedzenia. Najważniejszy dla nas przekaz Themistiosa informuje, że przy okazji fundacji miasto zostało opasane murem, choć historycy są raczej zgodni, że nie oznaczało to powiększenia jego obszaru. Tego samego dnia 8 listopada Konstantyn wyniósł do godności cezara swojego syna Konstancjusza i być może także swoją matkę, Helenę i żonę, Faustę, do godności augusty. Zbieżność czasowa z fundacją miasta oraz jego nowa nazwa wyraźnie sugerują, że Konstantynopol miał być miastem „rodowym”. W literaturze łączy się to z rozmaitymi zabiegami Konstantyna, które interpretować można jako dążność do jedynowładztwa. W pracy proponuję wyjście poza owo wąskie rozumienie aktu fundacji. Staram się pokazać, że duża część późnej tradycji, wiążącej początki Konstantynopola z postacią św. Michała może stanowić echo sposobu, w jaki Konstantyn ukazywał w swojej propagandzie okoliczności zwycięstwa nad Licyniuszem i fundacji miasta. Centralną postacią staje się w moich rozważaniach pre-egzystujący Chrystus-Logos, który wydaje się w połowie lat 20. IV w. głównym religijnym punktem odniesienia Konstantyna.

Terminy, którymi się posługuję, to „fundacja” i „dedykacja” miasta. Nie są to pojęcia symetryczne wobec siebie: „fundacja” jest określeniem dość szerokim, właściwie synonimem „założenia” miasta, podczas gdy „dedykacja” ma dość konkretne znaczenie rytualne i oznacza akt poświęcenia bóstwu. Przyjęcie takich terminów jest próbą zdystansowania się od zamieszania, jakie wokół rytualnych aktów wyznaczających początek Konstantynopola wprowadziła opublikowana w 1974 r. książka Gilberta Dagrona, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Jest to pozycja pod wieloma względami imponująca: autor ze świetnym wyczuciem porusza się w niej pomiędzy faktografią a analizą narracji źródeł i zestawia ze sobą w często nieoczekiwany – a dający do myślenia – sposób rozmaite informacje. Przede wszystkim zaś daje wykład zmian, jakie

zachodziły na wszystkich poziomach funkcjonowania Konstantynopola: ideowym, administracyjnym, prawnym, demograficznym, religijnym. Ogrom zgromadzonego materiału, erudycja autora, jego dar przekonywania i znakomity styl powodują, że stwierdzenia padające u Dagrona stają się często „prawdą ostateczną” w wielu kwestiach. I choć w większości przypadków można jedynie podpisać się pod wnioskami zaprezentowanymi w *Naissance de la capitale*, to jednak niektóre kwestie szczegółowe wymagają ponownego rozpatrzenia.

W naszym przypadku jest to zwłaszcza kwestia chronologii początków miasta, która przez Dagrona (a w związku z tym i przez wielu jego następców) potraktowana została nieco po macoszemu. Dagron bez większego zastanowienia stwierdza, że założenie Konstantynopola wyznaczały dwa zasadnicze momenty rytualne, z których pierwszy odbyć się miał w listopadzie 324 r., zaś drugi w maju 330 r. Same daty nie budzą większego sprzeciwu, gorzej z określeniem, jaki właściwie rytuał miał w owe dni miejsce. Otóż Dagron powtarza za artykułem D. Lathouda z 1924 r., że 324 r. miała miejsce „konsekracja”, zaś w 330 r. – „dedykacja” Konstantynopola. Stwierdzenie to wynika z pobieżnej lektury źródeł i jest ponadto nie do pogodzenia z naszą wiedzą o rzymskim rytuale dedykacji, którego konsekracja była zasadniczą i nieodłączną częścią.

Przyjęcie za dobrą monetę stwierdzenia Dagrona ma swoje daleko idące konsekwencje. Widać to w pracach na temat Konstantynopola, których autorzy losowo przypisują informacje źródłowe na temat początków miasta to jego rzekomej „konsekracji”, to „dedykacji”. Najwięcej zamieszania robi tu zwłaszcza bardzo mętna informacja VI-wiecznego autora Jana Lydosa, że w czynności określanej przez niego jako *polismos* (założenie) Konstantynopola brali udział – jako kapłan i wieszczek – dwaj słynni poganie czasów Konstantyna, Praetextatus i Sopater. Spora część historyków łączy tę informację z wydarzeniami z 324 r., próbując uzgadniać ją z przekonaniem, że religijna postawa Konstantyna ewoluowała od pogaństwa do chrześcijaństwa. Nawet jeśli mają pewne zastrzeżenia co do wiarygodności Lydosa, to i tak ostateczny wniosek brzmi często: w 324 r. miała miejsce „pogańska konsekracja Konstantynopola”, zaś w 330 r. jego „chrześcijańska dedykacja”.

Bliższa analiza źródeł pokazuje, że obraz taki stanowi całkowite pomieszanie z poplątaniem. Z ogólnej wiedzy na temat sposobu założenia miasta w tradycji rzymskiej wynika, że jego początkiem była lokacja, czyli wybranie i wyznaczenie miejsca nowego ośrodka. Jeśli miasto miało powstać „na surowym korzeniu”, wytyczano jego granice. Jak przy każdym innym akcie o charakterze publicznym z pewnością wypatrywano wówczas znaków, choć nie jest jasne, czy w IV w. musieli to (jak w Rzymie) czynić augurowie, których liczba była wszak ograniczona i którzy rezydowali w Rzymie, czy może wystarczyła obecność innego „specjalisty od znaków”, czyli np. haruspika. Kiedy dany obiekt (w naszym przypadku – miasto), był ukończony, przeprowadzano jego dedykację, czyli przekazanie bogu/bogom. Był to akt publiczny, dokonywany przez osobę „świecką”, zaś częścią kultową dedykacji

była konsekracja, czyli wypowiedzenie formuły konsekracyjnej przez kapłana, za którym powtarzał ją dedykujący.

Nie ma pewności, czy założenie Konstantynopola wpisywało się dokładnie w ów idealny obraz, choć istnieje oczywiście pokusa, by je tak właśnie postrzegać i uznać 324 r. za moment lokacji/inauguracji miasta, zaś 330 r. za moment jego dedykacji/konsekracji. Taki ogląd sprawy uniemożliwia już brak pewności, czy odtworzony głównie na podstawie Cyserona schemat rytualny przetrwał bez zmian do pierwszej ćwierci IV w. O wiele ważniejsze są wszakże dwa inne pytania: jak wyglądała szczegółowa chronologia powstawania miasta i jaki był umyślony przez Konstantyna kontekst ideowy poszczególnych momentów granicznych. Rozważania chronologiczne o wiele dokładniej od Dagróna przeprowadza Maciej Salamon. Jego praca, opublikowana w niewielkim nakładzie i jest stosunkowo trudno dostępna, dlatego uważam za stosowne przypomnieć tu kilka podstawowych jej ustaleń.

To, co możemy stwierdzić z pewnością, to że w 324 r. Konstantyn zmienił nazwę miasta Byzantion na Konstantynopol. Nie wiemy, czy postanowił wówczas powiększyć miasto i je przebudować. Dlatego nie wiadomo, czy Themistios pisząc o opasaniu miasta murem miał na myśli wytyczenie w 324 r. nowych granic ośrodka. Jeśli nawet tak było, to pomiędzy 324 a 330 r. łapiemy jeszcze dodatkową cezurę około roku 326/7, kiedy to w Konstantynopolu rusza wielki projekt budowlany, który gruntownie zmienia urbanistykę miasta. Zaczyna się wówczas realizacja idei przekształcenia miasta w „drugi Rzym”. Wiemy, że w 330 r. Konstantynopol zajmował powierzchnię ponad trzykrotnie większą niż Byzantion, a granica miasta została przesunięta o kilka kilometrów na zachód. Pytanie, czy ów obszar był tożsamy z obszarem ośrodka, który w 324 r. został nazwany Konstantynopolem. Jeśli nie (a właściwie każdy historyk stawiający sobie to pytanie odpowiada na nie przecząco), to oznacza to, że między 324 a 330 r. musiał odbyć się jakiś rytuał wytyczenia nowych granic ośrodka.

Kiedy dokładnie rytuał ten mógł się odbyć? W 326 r. w Konstantynopolu zaczęła działać mennica, bijąca niewątpliwie na potrzeby budowniczych i masowo przybywających do miasta nowych osiedleńców. W 327 r. program ikonograficzny monet konstantynopolitańskich zaczął się wyraźnie wyróżniać na tle emisji innych miast, skąd wniosek, że właśnie wtedy Konstantyn zmienił swoją koncepcję co do roli i pozycji Konstantynopola w cesarstwie. Wolno podejrzewać, że również wytyczenie nowych granic miało miejsce mniej-więcej wtedy. W źródłach pisanych jak najbardziej znaleźć można różne daty, określane na ogół jako „założenie Konstantynopola”, które badacze starają się przypisać owemu rytualnemu poszerzeniu obszaru miasta. Teofanes zdaje się wskazywać na rok 326, *Kronika Wielkanocna* na 328, a *Patria konstantynopolitańska* – konkretnie na 26 listopada 328 lub raczej 329 r. Niestety, nie jesteśmy w stanie zaproponować jakiegokolwiek potwierdzenia tej czy innej spośród tych informacji, które byłoby czymś więcej niż żonglerką datami oraz również



podawanymi w źródłach liczbami lat i miesięcy, jakie miały upłynąć pomiędzy momentami znaczącymi kolejne etapy powstawania miasta.

W mojej pracy nie zajmuję się w ogóle owym „środkowym” momentem założycielskim, po prostu dlatego, że w materiale źródłowym nie za bardzo jest jak go rozróżnić od wydarzeń z 324 r. Jedynym źródłem, które może nam coś powiedzieć o przebiegu ewentualnego poszerzenia granic, jest IX-wieczny skrót *Historii Kościelnej* Filostorgiosa, ariańskiego autora z początku V w. Data owego wydarzenia podana przez Filostorgiosa (333 r.) ma się nijak do naszej chronologii. Sama zaś relacja, w kategoriach ideowych jest – jak pokażę – blisko związana z koncepcjami pojawiającymi się przy okazji fundacji miasta w 324 r. Nie oznacza to, że jest ona świadectwem tamtych wydarzeń, jednak na poziomie ideowym do nich właśnie przynależy i dlatego w pracy omawiam ją wraz z pozostałą tradycją fundacyjną.

Wracając do terminologii: nie wiemy, czy w 324 r. nastąpiło wytyczenie granic miasta, dlatego trudno mówić tu o akcie *limitatio*. Miasto istniało już wcześniej, dlatego nie sposób określić czynność Konstantyna jako *locatio*. Nie wiemy, czy obecni byli augurowie, zatem również *inauguratio* wydaje się nazwą nieprzystającą. „Fundacja” jest propozycją kompromisową. Z kolei wydarzenia 330 r. określić można zarówno jako *dedicatio*, jaki i *consecratio*, ponieważ jednak ten drugi termin jest w literaturze szeroko (mylnie) stosowany jako określenie aktu z 324 r., pozostanę przy pojęciu „dedykacja”.

Pierwszy rozdział pracy opisuje kontekst ideowy fundacji nowego miasta. Staram się w nim pokazać, że Konstantyn przypisywał swoje zwycięstwo nad Licyniuszem pomocy Chrystusa przedwcielonego, czyli Logosu. Jemu również poświęcił założone przez siebie miasto. W IV w. Chrystus przedwcielony, Logos, uważany był za tożsamego z Mądrością Bożą (Sophią) i wykazywał dość silne związki z postacią pierwszego archanioła, Michała. W późniejszej tradycji Chrystus-opiekun Konstantynopola to wyłącznie Chrystus wcielony, nowotestamentowy. Przeformułowanie osoby patrona miasta spowodowało, że ślady pierwszej koncepcji związania miasta z sacrum widoczne są wyłącznie tam, gdzie ewolucja poszła w inną stronę, zmieniając Chrystusa w św. Michała w dość tradycyjnej już postaci anielskiej. Argumentację, którą przedstawiam w pierwszym rozdziale, porównać można do mozaiki: poszczególne kamyczki tworzą dość jasno się rysujący wzór. Niektóre z nich siedzą w obrazie raczej mocno, inne słabiej – jestem jednak przekonana, że nawet wyciągnięcie kilku z nich nie naruszy całości obrazu.

W drugim rozdziale przypatruję się ideowej koncepcji dedykacji miasta. Jest to koncepcja różna od tej, którą dostrzec można podczas fundacji: Konstantyn chce uczynić swoje miasto nowym Rzymem, a ponadto jak najsilniej związać je ze swoją osobą i swoim rodem. O ile ta druga intencja rysuje się zupełnie jasno przez sam wybór nazwy dla dawnego Byzantion, o tyle sprawa

Konstantynopola-Rzymu budzi wśród historyków sporo kontrowersji. Dyskusji na temat relacji Konstantynopola do Rzymu ton nadał dawno temu artykuł F. Dölgera „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner”, opublikowany w 1937 r. w *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (s. 1 – 42). Polemizuje on w nim z przekonaniem, że „Nowy Rzym” był oficjalnym (drugim, tajnym itp.) imieniem miasta, nadanym przez Konstantyna (tak np. Pauly-Wissowa s.v. *Constantinopolis*). Dölger przekonuje, że tak nie było i że wyobrażenie o drugim imieniu narodziło się mniej-więcej wtedy, kiedy pojawia się w źródłach, czyli w latach 80. IV w. Argumentację Dölgera wzięło sobie do serca wielu badaczy, którzy ją wszakże mocno wyostrzyli: „rzymskość” Konstantynopola miała się pojawić dopiero po kilkudziesięciu latach od założenia, kiedy miasto stało się rzeczywiście nowym centrum administracyjnym i ideowym cesarstwa. Tymczasem Dölger dowodzi dalej (a tego wielu jego następców nie zauważyło), że Konstantyn uczynił Konstantynopol „drugim Rzymem”, tzn. zrównał go w pozycji z pierwszą stolicą.

Kwestia imienia, choć interesująca, nie jest dla nas aż tak kluczowa, jak można by sądzić. W gruncie rzeczy, o wiele bardziej niż imię interesuje nas właśnie faktyczna (prawna, administracyjna) i symboliczna rola Konstantynopola w chwili dedykacji. Konstantynowi niewątpliwie zależało na upieczeniu na jednym ogniu dwóch pieczeni: pokazaniu, że miasto, które założył, jest jego własnym miastem i uczynieniu z niego Rzymu. Konstantynopol miał być Rzymem, ale Rzymem Konstantyna – pomysł wspierały w swojej ideowej sile. Jeśli wziąć pod lupę źródła powstałe w pierwszych dziesięcioleciach po śmierci Konstantyna, idea „Konstantynopola-Rzymu” pojawia się w nich rzadziej niż można by się spodziewać. Prosty wniosek historyków był zatem taki, że idea ta pojawiała się „z czasem” i nie miała swojego źródła w pomyśle Konstantyna. Tymczasem analiza materiału związanego bezpośrednio z uroczystościami dedykacyjnymi miasta pokazuje, że Konstantyn wręcz łopatologiczny sposób starał się pokazać Konstantynopol jako równy Rzymowi – świadczy o tym przede wszystkim numizmatyka, a potwierdza bliższe przyjrzenie się źródłom na temat przebiegu dedykacji. Pytanie, z jakiego powodu koncepcja Konstantyna „ucichła” po jego śmierci na kilka dekad, wykracza poza ramy tej pracy – ze względów chronologicznych, ale również dlatego, że staram się w niej odpowiadać raczej na pytania „jak” niż „dlaczego”.

Tezy Dölgera przepracował we wspomnianej już pracy Maciej Salamon. Poczynił on w niej założenie, które i mnie towarzyszy: że wymowa ideologiczna dedykacji miasta daje się jasno wyczytać z ikonografii monet Konstantyna bitych z tej okazji i że przekaz widoczny na monetach nie może być sprzeczny z wnioskami wypływającymi z analizy mniej pewnych źródeł. Wręcz przeciwnie, jeśli próbujemy w ogóle interpretować powstałe często po kilku stuleciach przekazy, to wymowa ideowa „materiałów propagandowych” samego Konstantyna musi stać się przewodnikiem po tych tekstach. Stawiając sprawę w ten sposób, rozdział poświęcony dedykacji Konstantynopola rozpoczęłam od pokazania, jakie wiadomości na temat dedykacji jesteśmy w stanie wyczytać z materiału

numizmatycznego, który zresztą od czasu opublikowania książki Salamona przyrósł o kilka bardzo ciekawych egzemplarzy.

Przykładając wnioski tej analizy do tekstów pisanych, staram się pokazać, że procesja dedykacyjna była rzymską *pompa circensis*, że miała za zadanie pokazać Konstantyna ubóstwionego, a jednocześnie uczynić z niego postać wzorowaną na Romulusie, że w końcu cała uroczystość odtwarzała obchody urodzin Rzymu, czyli Parilia. Przy okazji okazuje się, że stanowiący ważny punkt obchodów budynek senatu przy forum Konstantyna mógł być pierwotnie planowany jako „miejsce pamięci” cesarza, czy wręcz jego mauzoleum-heroon. W końcowej partii rozdziału stawiam hipotezę, że właściwą datą dedykacji Konstantynopola nie był 11 maja, lecz 21 kwietnia (czyli właśnie Parilia) 330 r., a 11 maja pojawił się w źródłach w wyniku pomyłki. Niepodważalnych dowodów na taki właśnie przebieg wydarzeń nie ma, jednak kilka okoliczności zdaje się nań wskazywać. Moja propozycja jest próbą wyjaśnienia wyboru przez Konstantyna takiej, a nie innej daty dziennej dedykacji – 11 maja bowiem wydaje się w żaden sposób nie pasować do jakkolwiek pojmowanego ideowego kontekstu dedykacji Konstantynopola.

W moim przekonaniu wspomnienia obydwu momentów znaczących założenie miasta (8 listopada i 21 kwietnia/11 maja) były w Konstantynopolu obchodzone jako święta. Nie wydaje się to niczym dziwnym, jeśli zwrócimy uwagę, że w tradycji rzymskiej upamiętniano zarówno *inauguratio*, jak i *consecratio* ważnych obiektów (np. Ara Pacis). Baza źródłowa nie pozwala precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie, jak kształtowała się historia owych obchodów, jednak pozwala zarysować pewien ogólny, dość przybliżony obraz sytuacji. Wydaje się, że początkowo w stolicy nad Bosforem świętowano oba dni, choć niekoniecznie bardzo regularnie. Przed VI w. doszło, jak się zdaje, do przekształcenia się święta 8 listopada w święto św. Michała. Jednocześnie gdzieś przed połową VI w. doszło do swoistego renesansu obchodów święta 11 maja – być może w związku z dwustuleciem miasta w 530 r. Uroczystości świąteczne składały się wówczas z procesji upamiętniającej procesję dedykacyjną i wyścigów w hipodromie. Między początkiem VII w. a połową VIII w. procesja znikła, natomiast 11 maja nadal urządzano igrzyska, których szczegółowy opis znajdziemy w X-wiecznym *De Ceremoniis Porfirogenety*.

W obu pierwszych rozdziałach często powraca kwestia religijnego kontekstu założenia miasta. Moje ujęcie tego zagadnienia nie odbiega zasadniczo od obecnego ostatnio w literaturze przekonania o dość harmonijnym połączeniu w Konstantynowych działaniach zapatrywań chrześcijańskich cesarza z bliskim mu we wcześniejszych latach kultem Słońca (Sol Invictus, Apollo). Bardzo dobrym i inspirującym opracowaniem tej tematyki jest nowa książka Jonathana Bardilla, *Constantine. Divine Emperor of the Christian Golden Age* (Cambridge 2012). Analiza materiału źródłowego sugeruje, że w latach powstawania Konstantynopola odniesienia solarne w przekazie ideowym Konstantyna tracą na znaczeniu jako element przekonań religijnych cesarza i coraz bardziej

stają się środkami propagandowego wyrazu. Choć rozgraniczenie pomiędzy formą a treścią nigdy nie jest do końca możliwe, nie będzie chyba nadużyciem stwierdzenie, że Konstantyn pragnął wyrazić nowe religijne sensy, posługując się znanym sobie językiem symboliki słonecznej. Towarzyszyły temu oczywiście rozmaite zjawiska, które trudno sprowadzić czy to do dychotomii chrześcijaństwo-pogaństwo, czy to opozycji forma-treść. Ową wiązkę zagadnień świetnie przedstawił Hans Peter L'Orange w wydanej przed sześćdziesięciu laty, w 1953 r. w Oslo, książce *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*. I tak np. obecność symboliki słonecznej w tradycji rzymskiej czasów Konstantyna była wynikiem wielorakich oddziaływań wschodnich – w większości chodziło o inspiracje dość świeżej daty, jednak jakaś ich część stanowiła dobrze utrwalaony i głęboko osadzony kościec wyobrażeń religijnych epoki. Z drugiej strony samo chrześcijaństwo (a szczególnie jego starotestamentowe „zaplecze”) należało wszak do szeroko pojętego dziedzictwa wschodu, a symbolika solarna nie była mu obca, zwłaszcza w odniesieniu do kluczowych dla nas wyobrażeń władczych. Nie dziwi zatem, że w sferze propagandy władzy Konstantyn wydaje się dość wyraźnie sięgać po te elementy chrześcijańskie, które dość gładko wpasowują się w dotychczasowy sposób prezentacji cesarza jako postaci bliskiej bogu. Niekiedy zatem przejście od pogaństwa (zwłaszcza w jego wariacie „słonecznym”, ale nie tylko) do chrześcijaństwa oznaczało pozostanie w jednej i tej samej sferze symbolicznych odniesień, które zaczęły uciekać od języka solarnego dopiero w erze po-Konstantynowej.

Mając to wszystko na względzie powiedzieć trzeba wszakże jasno: Konstantynopol był od samego początku pomyślany jako miasto chrześcijańskie. Jak pokazuję w pierwszym rozdziale, kult Apollona mógł w pewien sposób wpływać na okoliczności fundacji miasta, jednak jego rola była wtórna wobec centralnej koncepcji poświęcenia Konstantynopola Chrystusowi (Logosowi). Z kolei podczas dedykacji odniesienia słoneczne są językiem, po który Konstantyn (można powiedzieć – „siłą rzeczy”) sięga, by pokazać quasi-boski wizerunek samego siebie jako ktistesu. Chodzi tu wszakże – podkreślmy – nie o pogański kult Słońca, lecz o władczy sztafaż, do którego dopiero z czasem wypracowany zostaną *stricte* chrześcijańskie, pozbawione świadomych odniesień solarnych środki wyrazu.

Trzeci rozdział pracy omawia sposób, w jaki fundacja i dedykacja Konstantynopola wspominane były w tradycji bizantyńskiej. Rozdział ten rozpada się na trzy części. W pierwszej omawiam „wyobrażoną topografię” początków miasta: pamięć o przesunięciu przez Konstantyna jego granic i znaczenia przypisywane scenerii dedykacji – forum Konstantyna i wznoszącej się pośrodku porfirowej kolumnie z posągami władcy, budynkowi Milionu i Augusteionowi, o którym wiadano, że stanowił przed-Konstantynowy punkt środkowy miasta. Druga część dotyczy historii wyobrażeń o Konstantynopolu jako drugim Rzymie i mieście Chrystusa. Nie staram się przeprowadzić

tu wyczerpującej analizy obu – ogromnych wszak – zagadnień, lecz skupiam się na opowieściach o założeniu miasta, które eksploatują oba wątki. Ostatnia część jest próbą ukazania niektórych kierunków ewolucji postaci Konstantyna jako ktisteses. Centralnym obiektem zainteresowania jest tu konstantynopolitański hipodrom, wokół którego coraz to ściślej skupia się tradycja o założeniu miasta.

Tematyka trzeciego rozdziału w dużej mierze pokrywa się z obszarem zainteresowań dwóch książek Gilberta Dagróna: *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des „Patria”* (Paris 1984) oraz *L’hippodrome de Constantinople. Jeux, peuple et politique* (Paris 2011). Dagrón omówił w nich – w sposób niezwykle błyskotliwy – wiele zagadnień, których w związku z tym nie poruszam w mojej pracy. Należy do nich np. bardzo ciekawy wątek związku Konstantyna z Dioskurami (Kastorem i Polluksem) w kontekście początków miasta i konstantynopolitańskiego hipodromu, czy postać Septymiusza Sewera jako antytypu Konstantyna. W innych miejscach moje propozycje interpretacyjne są rozwinięciem, czy drobną korektą tez Dagróna, które w związku z tym w kilku miejscach pracy streszczam. Całe szczęście problematyka początków stolicy nad Bosforem jest tak rozległa, że nawet po publikacji obu tomów pozostaje jeszcze miejsce na własne przemyślenia i analizy.

Centralną inspiracją metodologiczną rozważań nad tradycją początków Konstantynopola jest dla mnie warsztat Jacka Banaszkiewicza i sposób badania *origines*, zaprezentowany najpełniej w dwóch książkach poświęconych średniowiecznym polskim mitom założycielskim: *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi* (wydanie II, Warszawa 2010) oraz *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka* (Wrocław 1998). „Polskie” brzmienie tytułów obu prac nie powinno zwodzić – stanowią one obudowany olbrzymim materiałem porównawczym wykład sposobów wspominania początków wspólnoty, który z powodzeniem przyłożyć można do każdej właściwie opowieści o *origines* powstałej w kręgu kultury europejskiej. Z zaprezentowanego w nich warsztatu przejmuję dwa podstawowe założenia na temat funkcjonowania mitu o początkach. Po pierwsze, że jest on „skarbnicą” wspólnoty, do której wkłada ona wszystkie swoje najcenniejsze klejnoty (tożsamość, wartości, wyobrażenia, bohaterów), by następnie czerpać je z niej na powrót. Po drugie, że opowieść mityczna rządzi się swoją własną logiką, „kradnąc” jej bohaterów, którzy postępują zgodnie z jej wewnętrzną logiką i celami.

Obraz, który rysuje się w trzecim rozdziale jest dość modelowym przykładem przekształcenia rzeczywistości historycznej (i działających w niej postaci) w rządzący się całkowicie ahistorycznymi prawami mit. Niezwykle ciekawe jest śledzenie tego procesu niejako „na żywo”: od przekazów, które zostawił po sobie osobiście Konstantyn, po coraz bardziej odległe teksty traktujące go jako bohatera w pełni mitycznego. Jest to tym bardziej frapujące, że wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Konstantyn z pełną premedytacją starał się przedstawić siebie jako

„mitycznego” założyciela miasta. Pod niektórymi względami mu się to udało: zapoczątkowane przez niego koncepcje okazały się trwałe i odnajdujemy je w niemal niezmienionej formie w tekstach powstałych setki lat po założeniu Konstantynopola. Niekiedy wszakże okazywało się, że Konstantyn ewidentnie „nie dopatrył” niektórych elementów, które pozwoliłyby mu stać się „prawdziwym” herosem-ktistesem. Elementy te trzeba było uzupełnić w tradycji. Najciekawszym przykładem takiego właśnie procesu jest obrastanie opowieści o założeniu miasta w wątki „obfitościowe”, które Konstantyn – świadomie czy nie – zlekceważył. Konstantyn „gwarant dobrobytu”, choć w tej roli sam cesarz chyba siebie nie widział, pojawia się z całą mocą w średniowiecznych źródłach.

Nie było również intencją Konstantyna wpisywanie swojego aktu założycielskiego w mitologię miasta Byzantion. Doniosłe cele ideowe, jakie cesarz stawiał sobie w 324 i 330 r. opracowane zostały – nic w tym zresztą zaskakującego – z całkowitym lekceważeniem tradycji lokalnej. Tymczasem Byzantion było miastem o dawnej, dobrej metryce, dumnym ze swojej tożsamości jako *polis* założonej w czasie wielkiej kolonizacji przez Megarę, miastem, które dopracowało się całej plejady mitycznych bohaterów i założycieli, na czele z oikistesem Byzasem. Poza owym „pierwszym początkiem”, mieszkańcy Byzantion wspominali jeszcze „drugi początek” swojego miasta, czyli historycznie dobrze uchwytnie oblężenie miasta przez Septymiusza Sewera w czasie wojny z Nigierem w 195 r., zrównanie go z ziemią i późniejszą odbudowę jako rzymskiej kolonii. W późniejszej tradycji wszystkie trzy początki miasta stają się częścią kompleksu *origines*, wzajemnie na siebie oddziałując. Konstantyn okazuje się już to naśladowcą, już to kontynuatorem działań swoich mitycznych poprzedników, a niekiedy opowieści spłaszczają perspektywę chronologiczną czyniąc z założyciela Konstantynopola postać współczesną Byzasowi lub Sewerowi. Opisowi tego zjawiska, niewątpliwie całkowicie obcego pierwotnej intencji ideowej Konstantyna, nie poświęcam osobnej analizy, jednak pojawia się ono często w tle innych rozważań.

W pracy posługuję się bardzo szeroką bazą źródłową. Początki Konstantynopola były tematem fascynującym już dla autorów piszących wkrótce po jego założeniu i nie przestawały intrygować aż po sam koniec Bizancjum. Nie sposób wymienić tu i omówić wszystkich przywoływanych świadectw, dlatego wskażę tylko najważniejsze z nich. Chronologicznie pierwszą warstwę stanowią źródła z czasów samego Konstantyna: jest to przede wszystkim materiał numizmatyczny i – do pewnego stopnia – archeologiczny, świadectwa Euzebiusza z Cezarei i Laktancjusza oraz zachowane teksty samego Konstantyna (*Oratio ad coetum sanctorum* i edykty cesarskie). Cechą wspólną tych przekazów jest fakt, że żaden z nich nie opisuje w sposób rozbudowany założenia Konstantynopola. Pierwsze takie opisy, dość skrótowe, powstały w tradycji kilkadziesiąt-sto kilkadziesiąt lat później: w *Historiach Kościelnych* Sozomena, Sokratesa Scholastyka i Filostorgiosa oraz u Zosimosa. Kolejną warstwę tradycji tworzą świadectwa powstałe w

wieku VI i VII: *Kronika* Malalasa, zachowany fragment *Historii* Hesychiosa z Miletu (tzw. *Patria*), dzieła Jana Lydosa oraz bezpośrednio zależna od Malalasa *Kronika Wielkanocna*. W tekstach tych znajdziemy pierwsze opisy ceremonii dedykacyjnej miasta. Z VIII w. pochodzą *Parastaseis syntomoi chronikai*, niezwykle bogaty tekst patriograficzny, w którym znajdziemy nie tylko trzy relacje na temat dedykacji Konstantynopola, ale również wspaniały materiał do analiz mitu założycielskiego. *Parastaseis* znalazły w X w. swoje rozwinięcie w tzw. „patriach właściwych”, czyli *Patriach konstantynopolitańskich*, które przekształcają i rozbudowują treści tam znalezione. Z jeszcze późniejszego materiału źródłowego, w większości znajdowanego w dziełach bizantyńskich historyków, wyróżnić należy niezwykle ciekawą XIV-wieczną *Historię Kościelną* Nikefora Kallistesa oraz podsuwające informacje o konstantynopolitańskich relikwiach relacje zachodnioeuropejskich i ruskich pielgrzymów zatrzymujących się nad Bosforem.

Praca niniejsza jest w połowie próbą odpowiedzi na pytanie, jakie były faktyczne okoliczności fundacji i dedykacji miasta, a w połowie analizą tradycji wokół tych wydarzeń narosłej. Rozumie się samo przez się, że przy takim sformułowaniu tematu niezbędne jest stałe przypisywanie tej czy innej relacji bądź to sferze, ujmując rzecz hasłowo, „faktów”, bądź „mitów”. Dość często rzecz jest raczej oczywista: materiał numizmatyczny przyporządkowany zostaje analizie „historycznej”, a np. *Patria konstantynopolitańska* – mitycznej itd. W wielu miejscach pracy proponuję przesunięcie danego świadectwa ze sfery „tradycji” do „historii” i na odwrót. I tak np. cały pierwszy rozdział poświęcam pokazaniu, że rzekomo całkowicie wtórne i niewiarygodne przekazy dotyczące początków Konstantynopola mogą stanowić echo rzeczywistych intencji Konstantyna w chwili fundacji miasta w 324 r. W innych miejscach, przeciwnie: staram się przekonać, że przekazy uznawane – przynajmniej przez niektórych – za zawierające „ziarno prawdy” stanowią oczywistą kreację mityczną.

Najciekawszy materiał stanowią jednak źródła będące zarazem świadectwem późniejszych wyobrażeń, jak i składnicą wiedzy historycznej. Niektóre teksty w sposób szczególny łączą w sobie owe dwojakie właściwości: będzie to zwłaszcza *Kronika* Malalasa, świadectwa Jana Lydosa, a także relacje na temat dedykacji Konstantynopola zawarte w *Parastaseis*. W gruncie rzeczy jednak każde źródło (można powiedzieć – ze swej natury) analizować można zarówno jako tekst „historyczny”, jak i „mityczny”. Taka właśnie podwójna analiza jest zasadniczym pomysłem niniejszej pracy: w pierwszym i drugim rozdziale staram się wyczytać ze źródeł kontekst ideowy założenia Konstantynopola w 324 i 330 r. (czyli wyciągnąć z przekazów wnioski natury historycznej), a w rozdziale trzecim niekiedy te same źródła, te same zdania i sformułowania traktuję jako świadectwo wyobrażeń epok późniejszych (i formułuję na ich podstawie wnioski natury strukturalnej). Obie części pracy traktować należy zatem jako w wielu miejscach zazębiające się, ale przede wszystkim wzajemnie się dopełniające i wyjaśniające interpretacje.

## **ROZDZIAŁ 1. FUNDACJA KONSTANTYNOPOLA 8 LISTOPADA 324 R<sup>1</sup>.**

Na temat fundacji Konstantynopola pisze się wiele, jednak od dawna dyskusja naukowa obraca się wokół kilku zagadnień, niemal nie posuwając się naprzód. Historycy mają na ogół do powiedzenia tylko jedno: że akt fundacji przebiegał wedle obrzędu *limitatio*, czyli rytualnego wyznaczenia granic miasta i miał miejsce 8 listopada 324 r. Najlepszym (i w większości jedynym wykorzystywanym) źródłem do przebiegu tego aktu jest relacja Filostorgiosa, ariańskiego historyka Kościoła z pierwszej ćwierci V w., znana w IX-wiecznym skrócie patriarchy Focjusza<sup>2</sup>. Tymczasem, jak się okazuje, wystarczy sięgnąć po inne przekazy, by zobaczyć, jak wiele można jeszcze powiedzieć na ten, zdawałoby się, dobrze już zbadany temat.

Punktem wyjścia moich rozważań była data dzienna wydarzenia: 8 listopada. Data ta i związane z nią później tradycje okazały się elementami łączącymi bardzo wiele narosłych wokół fundacji wątków. Jak postaram się pokazać, przynajmniej część symboliki związanej z założeniem miasta nie jest jedynie późniejszą, wtórną tradycją, ale bierze swój początek wprost w wydarzeniach 324 r. i rozwija znaczenie, jakie fundacji Konstantynopola przypisywał sam Konstantyn. Wymowa ideowa fundacji okazuje się mieć bardzo wiele wspólnego ze specyficzną pojętą postacią św. Michała archanioła.

Spójrzmy krótko na znany kontekst polityczny fundacji. Konstantyn wraz z synem Kryspusem właśnie pokonał ostatniego ze swych politycznych konkurentów, Licyniusza. Rozstrzygające starcia miały miejsce pod Adrianopolem (3 lipca 324 r.), w bitwie morskiej w Hellesponcie oraz pod Chrysopolis (18 września 324 r.). W trakcie działań wojennych Konstantyn oblegał Bizancjum, gdzie schroniły się wojska Licyniusza. Zarówno pod względem geograficznym, jak i czasowym, fundacja nowego miasta w oczywisty sposób łączy się z owymi zwycięstwami: nastąpiła niemal bezpośrednio po nich, a wybrane przez Konstantyna miejsce odegrało ważną rolę w ich trakcie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Część niniejszego rozdziału została przyjęta do druku jako artykuł pt. „Fundacja Konstantynopola 8 listopada 324 r. i jej chrześcijańskie konotacje” w czasopiśmie „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” i ukaże się w nim w 2013 r.

<sup>2</sup> Przy czym niekiedy uznaje się, że relacja Filostorgiosa nie dotyczy wytyczenia granic miasta w 324 r., lecz ich przesunięcia około 326 r. Por. np. M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku*, Katowice 1979, ss. 20 – 27.

<sup>3</sup> Por. ibidem.



Jak zauważył Peter Brown, Konstantyn nie próbował swojego zwycięstwa nad Licyniuszem związać z żadnym kultem pogańskim (co Brown uznał za dowód postępującej chrystianizacji imperium)<sup>4</sup>. Istnieją wszakże ślady związania owego zwycięstwa z kultem chrześcijańskim.

### Św. Michał a zwycięstwo Konstantyna nad Licyniuszem

Przyjrzyjmy się najpierw informacji *Vita Constantini*: wedle Euzebiusza Konstantyn kazał sporządzić przed swoim rzymskim pałacem wielkie malowidło, przedstawiające go wraz z synami. Nad głową Konstantyna widniał krzyż, zaś pod jego stopami w odmętach pogrążał się smok, przebity strzałą<sup>5</sup>. Zważywszy, że Euzebiusz w swoim dziele ściśle trzymał się chronologii, możemy z prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością przyjąć, że malowidło sporządzone zostało pomiędzy zwycięstwem nad Licyniuszem (wrzesień 324 r.) a soborem w Nicei (maj 325 r.) i tym samym upamiętniać miało triumf Konstantyna nad ostatnim z rzymskich rywali<sup>6</sup>. Licyniusz jako smok pojawia się jeszcze w kilku innych miejscach: monety bite przez Konstantyna po ok. 326 r. przedstawiają na rewersie węża/smoka przebitego labarum z symbolem chi-ro na szczycie<sup>7</sup> [Rysunek 1]. Sam Konstantyn, w liście cytowanym przez Euzebiusza, nazywa Licyniusza „smokiem” (δράκων), pokonanym przez Boga<sup>8</sup>. Euzebiusz w końcu określa Licyniusza w jednym jeszcze miejscu mianem „węża” (ὄφις)<sup>9</sup>, a relacjonując jego poczynania podkreśla, że był on przeciwnikiem Kościoła, prześladowcą chrześcijan oraz że ufał wróżbom i magii. Możemy zatem uznać, że Konstantyn przedstawiał swój triumf nad Licyniuszem jako zgładzenie potwora-smoka, zagrażającego Kościołowi.

---

<sup>4</sup> P. Brown, *The Rise of Christendom*, Oxford 1996, s. 61. O wątkach chrześcijańskich pojawiających się przy okazji zwycięstwa por. J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012, ss. 137 – 145.

<sup>5</sup> Bądź innym rodzajem broni: użyte słowo *belos* nie pozwala rozstrzygnąć, czy chodziło o strzałę, czy np. o miecz lub włócznię. Opis: Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,3. Na temat znaczenia wizerunku por. J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor...*, ss. 361 – 362.

<sup>6</sup> Świadczy o tym również fakt uwzględnienia na malowidle dwóch synów: zapewne Kryspusa i Konstancjusza, którzy brali udział w kampanii przeciw Licyniuszowi. Malowidło powstać musiało przed 326 r. także z tego powodu, że w tym roku Konstantyn kazał zamordować Kryspusa i skazał go na *damnatio memoriae*.

<sup>7</sup> P. M. Bruun, *Roman imperial coinage VII: Constantine and Licinius AD. 313 – 327*. London 1966, Constantinople 19.

<sup>8</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 2,46. O autentyczności listów Konstantyna w *Vita Constantini* por. A.H.M. Jones, T.C. Skeat, „Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine and Appendix”, *The Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), ss. 196 – 200.

<sup>9</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 2,1. Por. J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor...*, s. 143.



Rysunek 1. Moneta brązowa bity przez Konstantyna ok. 326/7 r. Na rewersie wąż przebity labarum.

Obraz ten odnosi nas do Biblii. Euzebiusz powołuje się w swoim tekście na „przepowiednie w księgach proroków Boga”<sup>10</sup>, które spełniły się dzięki zwycięstwu Konstantyna. Chodzić musi tu o passus z księgi Izajasza (Iz 27, 1), który zresztą Euzebiusz następnie cytuje<sup>11</sup>, oraz o Apokalipsę św. Jana (Ap 12, 7 – 10 i Ap 19, 11 – 20, 6), która była szeroko obecna w wyobraźni autorów chrześcijańskich początków IV w.<sup>12</sup> Przekaz zawarty w Apokalipsie konkretyzuje obecny w wielu miejscach Biblii obraz konfliktu pomiędzy Bogiem a smokiem-potworem morskim<sup>13</sup>: pogromcą smoka jest w nim Michał archanioł. Skoro Licyniusz był w owej wizji wypadków smokiem, nietrudno postawić hipotezę, że Konstantyn miał być świętym Michałem. Zresztą już sposób przedstawienia triumfu na malowidle opisanym w *Vita Constantini* jako żywo przypomina późniejszą ikonografię św. Michała pokonującego smoka, nawet jeśli morskie odmęty mają tu zapewne więcej wspólnego z bitwą morską w Hellesponcie (oraz z przepowiednią Izajasza) niż z tekstem Apokalipsy, na której owa późniejsza ikonografia się opiera<sup>14</sup>.

O św. Michale w kontekście bitwy Konstantyna słyszymy z również późniejszych źródeł. Chodzi o kościół św. Michała w Sosthenion, nieopodal stolicy, o którym opowiada w pierwszej

<sup>10</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,3.

<sup>11</sup> Ibidem. Iz 27, 1: *W ów dzień Pan ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym, Lewiatana, węża płochliwego, Lewiatana, węża krętego; zabije też potwora morskiego* (cytaty z Pisma św. za przekładem Biblii Tysiąclecia). Euzebiusz nieznacznie zmienia cytaty, by wyeksponować „wątek morski” zwycięstwa, por. J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor...*, s. 361.

<sup>12</sup> Ibidem, ss. 362 – 363. Tam także omówienie wątku eschatologicznego w interpretacjach zwycięstwa Konstantyna nad wrogami.

<sup>13</sup> O historii i znaczeniu owego wątku por. J. Day, *God's conflict with the dragon and the sea: echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, Cambridge 1985. O jego użyciu w kontekście eschatologicznym i pojawieniu się postaci „syna człowieczego” oraz Michała por. ibidem, ss. 141 – 166.

<sup>14</sup> Jedynym znanym mi badaczem, który skojarzył przedstawienie Konstantyna opisanego w VC z ikonografią św. Michała jest R.F. Johnson, *Saint Michael The Archangel In Medieval English Legend*, Woodbridge 2005, ss. 32 – 35.

połowie VI w. kronikarz Jan Malalas<sup>15</sup>. Opisując podróże Argonautów w rejonie Bosforu, Malalas relacjonuje ich starcie z lokalnym władcą Amykosem. Argonautom właśnie w Sosthenion (czyli „miejscu schronienia”) ukazać się miała zjawą „potężnego mężczyzny ze skrzydłami u ramion jak u orła”<sup>16</sup>, przepowiadając im zwycięstwo w bitwie. Argonauci rzeczywiście pokonali Amykosa, po czym postawili w Sosthenion świątynię. Po latach do przybytku zawitał Konstantyn Wielki: zobaczył w niej posąg „anioła w ubraniu mnicha wiary chrześcijańskiej”<sup>17</sup> i postanowił poznać imię owej zjawy. Zasnął w świątyni i we śnie usłyszał, że zjawą tą był św. Michał. Na miejscu świątyni ufundował kościół pod wezwaniem św. Michała.

Stosunkowo późne świadectwo Malalasa wielu badaczy zestawia z przekazem Sozomena, który krótko przed 450 r. poświadcza w rozbudowanym fragmencie swojej *Historii Kościelnej* istnienie pod Konstantynopolem sanktuarium określanego przez niego mianem Michaelionu<sup>18</sup>. Miało tam dochodzić do licznych uzdrowień oraz do objawień św. Michała, zaś budowę kościoła Sozomen przypisuje Konstantynowi Wielkiemu i wspomina w kontekście założenia miasta. *Żywot św. Daniela Stylity*, powstały niebawem po śmierci świętego (czyli ok 455 r.) relacjonuje, że Daniel ustawił swoją kolumnę nieopodal Konstantynopola, przy opuszczonej świątyni pogańskiej, w pewnym oddaleniu od funkcjonującego sanktuarium św. Michała<sup>19</sup>. Problem w tym, że oba te świadectwa odnoszą się do miejscowości Anaplous, która znajdowała się nieco bliżej Konstantynopola niż Sosthenion. Badacze przychylają się raczej do poglądu, że na jednym i tym samym europejskim wybrzeżu Bosforu funkcjonowały niedaleko siebie dwa duże, wczesne ośrodki kultu św. Michała<sup>20</sup>. Trudno rozstrzygnąć sprawę jednoznacznie, warto jednak zwrócić uwagę, że oba kościoły były w tradycji przypisywane fundacji Konstantyna Wielkiego. Jeśli faktycznie Sosthenion i Anaplous były odrębnymi sanktuariami (co wydaje mi się wątpliwe, acz – jak pokażę niżej – również daje się wpisać w przedstawiony tu przebieg wypadków), naszą uwagę przyciąga raczej to pierwsze.

Skupiając się na samym tylko przekazie Malalasa możemy zauważyć, że z sanktuarium w Sosthenion łączy się kilka motywów: anioł (Michał) udziela pomocy w bitwie, Konstantyn Wielki doznaje objawienia i okazuje się budowniczym kościoła św. Michała. Choć we wczesnych przekazach wątki te nie spotykają się ani razu w takim układzie, można przynajmniej roboczo przypuścić, że

<sup>15</sup> Jan Malalas, *Chronographia* 4,13, wyd. J. Thurn, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 35. Por. też uwagi filologiczne w: C. Mango, „St. Michael and Attis”, *Δελτίον ΧΑΕ* 12 (1984), Περίοδος Δ'. Στην εκατονταετηρίδα της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας (1884-1984), Athenes 1987, s. 58.

<sup>16</sup> Malalas, *Chronographia* 4,13. δύναμις ἄνδρος φοβεροῦ φέροντος τοῖς ὤμοις πτέρυγας ὡς ἀετοῦ.

<sup>17</sup> Ibidem. ἀγγέλου σημεῖον σχήματα μονάχου (ze zmianami zaproponowanymi przez C. Mango).

<sup>18</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* 2,3.

<sup>19</sup> *Vita Danieli* 13; 15; 17, wyd. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brussels 1923.

<sup>20</sup> C. Mango, „St. Michael and Attis”, s. 58 – 59; R. Janin, „Les Sanctuaires Byzantins de Saint Michel”, *Échos d'Orient* 33 (1934), ss. 28 - 52; R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, 1/3, Paris 1969, s. 347. W cytowanych pracach także rozważania nad położeniem obu miejscowości, znanych nam wyłącznie z aluzji w źródłach. Inaczej na sprawę zapatruje się R.F. Johnson, *Saint Michael The Archangel...*, s. 34, który odnosi wszystkie opisy do jednego i tego samego miejsca.

Sosthenion mogło być miejscem, w którym to Konstantynowi archanioł Michał miał przepowiedzieć zwycięstwo nad Licyniuszem, a znane nam źródła są echem opowieści o owym wydarzeniu. Zauważmy, że relacja Malalasa jest niejako „asymetryczna”: Michał przepowiada zwycięstwo Argonautom i spodziewalibyśmy się, że przepowie je również Konstantynowi, ten jednak występuje w tekście jedynie jako interpretator dawnego objawienia<sup>21</sup>. O objawieniu się Michała Konstantynowi pisze bardzo ciekawy XIV-wieczny autor Nikefor Kallistos<sup>22</sup>, który powtarza dosłownie relację Malalasa, rozwijając wszakże scenę snu Konstantyna w sanktuarium. Wedle Nikefora, cesarzowi miał się tam po bitwie pod Chrysopolis objawić sam archanioł, informując go, że to jego, archanioła, pomocy, cesarz zawdzięcza zwycięstwo nad tyranem<sup>23</sup>.

Objawienia anielskie u cesarzy i wodzów w pierwszych dziesięcioleciach IV w. nie były we wczesnych źródłach niczym nadzwyczajnym. W łacińskim przekładzie *Historii Kościelnej* Euzebiusza pióra Rufina z Akwilei czytamy, że wizję krzyża poprzedzającą starcie z Maksencjuszem objaśnili Konstantynowi dwaj aniołowie<sup>24</sup>. Z kolei Laktancjusz, wychowawca synów Konstantyna, wspomina, że Licyniuszowi (w czasach, kiedy jeszcze był sprzymierzeńcem Konstantyna i „dobrym chrześcijaninem”) ukazać się miał przed zwycięstwem nad Maksyminem Daję anioł pański, który nauczył go modlitwy do Boga. Scena ta miała się zresztą rozegrać przed bitwą na Campus Egerius (30 kwietnia 313 r.), niedaleko Bizancjum, które również w czasie tamtej kampanii przechodziło z rąk do rąk.<sup>25</sup> Do wątku tego powrócę pod koniec rozdziału.

---

<sup>21</sup> Interesujące, że wzniesienie świątyni w Sosthenion jest drugim przypadkiem, w którym działalność Argonautów okazała się antycypacją wystawienia chrześcijańskiego kościoła. W rozdziale poprzedzającym relację z założenia Sosthenion, Malalas opisuje wizytę zwycięstwo Argonautów nad Kyzikosem, „władcą Hellespontu”. Aby upamiętnić to zwycięstwo, Argonauci wybudowali świątynię, zaś wyrocznia Apollona przepowiedziała im, że stanie się ona później kościołem Matki Boskiej. Malalas informuje następnie, że kościół taki wybudował cesarz Zenon (Malalas, *Chronographia* 4,12).

<sup>22</sup> To właśnie Nikefor rozwija wątek związku pomiędzy Konstantynem Hagii Sophii, który rysuje się pośrednio we wcześniejszych źródłach (por. niżej).

<sup>23</sup> Nikefor Kallistos, *Historia Ecclesiastica* 7,50, [w:] PG 145, kol. 1328 - 1332. Wedle Zonarasa (Jan Zonaras, *Epitome historiarum* 13,1, wyd. L. Dindorf, Lipsiae 1868), podczas bitwy pod Adrianopolem mieli się Konstantynowi ukazać dwaj młodzieńcy walczący z wrogiem. Cyryl Mango (C. Mango, „St. Michael and Attis”, s. 60, przyp. 64) sugeruje, że mogły to być postaci anielskie. Motyw ten przyporządkować trzeba wszakże w pierwszym rzędzie wyobrażeniom o dioskurach (czy to w postaci „pogańskiej”, czy „schryścianizowanej”), którzy często nieśli orężną pomoc w bitwach. Por. J. Banaszkiewicz, „<Gerwazy groźny ręką, językiem Protazy>. Wzorzec bohaterów-dioskurów w <Panu Tadeuszu> Adama Mickiewicza i we wcześniejszej tradycji”, w: J. Banaszkiewicz, *Takie sobie średniowieczne bajeczki*, opr. M. Tomaszek, Kraków 2012, ss. 445 – 504. W roli dwóch młodzieńców obsadzano bardzo różne postaci typu dioskurycznego, jednak nie mamy śladów związku takich podań ze św. Michałem. Zonaras wspomina w tym samym miejscu, że pod Byzantion Konstantyn miał ujrzeć „światło”. Obie te wzmianki pokazują, że tradycja wiążąca zwycięstwo nad Licyniuszem z wizją Konstantyna rozwijała się w różnych kierunkach.

<sup>24</sup> Rufin z Akwilei, *Historia Ecclesiastica* 9 (1), 9, 1 – 3.

<sup>25</sup> Laktancjusz, *De mortibus persecutorum* 46, wyd. J.L. Creed, Oxford 1984. Na marginesie odnotować można również koptyjski tekst cudów św. Jerzego (powstały przed pierwszą połową V w.), w którym św. Michał wspomagany przez św. Jerzego niszczy armię Dioklecjana i przepowiada jego obalenie oraz wyniesienie na tron Konstantyna Wielkiego: *Contes et romans de l’Egypte chrétienne*, wyd. E. Amélineau, Paris 1888, ss. 262 – 263.

Uwagę zwraca tutaj jeszcze jedna kwestia. Znamy mianowicie monety Konstantyna, bite w Konstantynopolu od ok. 327 do 330 r. opatrzone legendą CONSTANTINIANA DAFNE<sup>26</sup>. Na awersie znajduje się profil Konstantyna przystrojony diademem; władca ma oczy wzniesione ku górze. Na rewersie pojawia się skrzydlata postać trzymająca w jednej ręce liść laurowy, w drugiej palmowy. [Rysunek 2] Numizmatykom od dawna sprawiała trudność interpretacja legendy owej monety. O. Iliescu zasugerował w 1987 r., że „Dafne” (laur) jest odpowiednikiem Victorii i że moneta ta upamiętniać ma zwycięstwo Konstantyna nad Licyniuszem<sup>27</sup>. Bezspornie już sam czas i miejsce bicia monety, a także liść laurowy (symbol zwycięstwa) i palmowy (symbol pokoju) na rewersie wskazują, że mogły istnieć związki pomiędzy programem ikonograficznym monety a zwycięstwem Konstantyna nad Licyniuszem. Nie zwrócił natomiast dotychczas uwagi numizmatyków fakt, że inną, wcześniejszą nazwą Sosthenion miało być „Daphne Mainomene”<sup>28</sup>. Wprawdzie Daphne nie jest rzadkim toponimem, jednak uczeni nie potrafili sensownie połączyć legendy na monecie z żadną z innych Daphne, które miałyby związek z Konstantynem Wielkim. Możemy zatem podejrzewać, że mamy w przypadku tej monety do czynienia z bieżącym wspomnieniem wydarzeń w Sosthenion<sup>29</sup>.

---

Por. J.P. Rohland, *Der Erzengel Michael: Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelkults*, Leiden 1977, ss. 112 – 113.

<sup>26</sup> P. M. Bruun, *Roman imperial coinage...*, ss. 562 – 590.

<sup>27</sup> O. Iliescu „Constantiniana Dafne. Anciennes et nouvelles theories”, *Numismatica e antichità classiche* 16 (1987), ss. 265 - 292. Krótkie omówienie dawniejszych interpretacji, które jednoznacznie uznać należy za chybione (Dafne miała być nazwą fortu wzniesionego przez Konstantyna nad Dunajem, który jednak powstał już po początku emisji): J. den Boeft, D. den Hengst, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus*, Leiden 2009, s. 108.

<sup>28</sup> Informację taką przekazuje anonimowy tekst *Periplus Ponti Euxini*, datowany na VI w. (bądź nieco później): *Geographi graeci minores*, wyd. K. Müller, Parisiis 1855, t. 1, s. 422. Daphne Mainomene zna Arrius, autor z pierwszej połowy II w. (ibidem: t. 1, s. 401) Por. C. Mango, „St. Michael and Attis”, s. 59. Patrz także hasło „Daphne” u Stefana z Bizancjum (VI w.), z którego wynika, że w okolicy Bizancjum znajdowały się dwie miejscowości o tej nazwie – Daphne i Daphne Mainomene: *Stephani Byzantii Ethnika* 2,18, wyd. M. Billerbeck, C. Zuber, Berlin-New York 2011. Stefan lokuje Daphne Mainomene po azjatyckiej stronie Bosforu i nie odnotowuje nazwy Sosthenion. Z istniejących źródeł można wywnioskować, że nazwa Daphne była mocniej zakorzeniona i zapewne faktycznie wcześniejsza od Sosthenion.

<sup>29</sup> Skrzydlata postać na rewersie to oczywiście Nike/Wiktoria: podobieństwo do późniejszych wyobrażeń anielskich trzeba raczej zignorować. Obie postaci (Wiktoria i anioł) były w numizmatyce wschodnich cesarzy przedstawiane niemal w ten sam sposób i numizmatycy dość umownie mówią o aniołach poczynawszy od monet Teodozjusza Wielkiego



Rysunek 2. Follis Konstantyna z ok. 328 r. Legenda na rewersie: CONSTANTINIANA DAFNE

Oba wątki (triumfu nad Licyniuszem-smokiem i wizji w Sosthenion) znajdują swoje domknięcie w dacie dziennej fundacji Konstantynopola. Data ta została przez historyków odtworzona na podstawie informacji pośrednich. Wiemy od Themistiosa, że w dniu fundacji miasta Konstantyn wyniósł do godności cezara swojego syna Konstancjusza<sup>30</sup>. Daty dzienne tego wydarzenia różnią się wprowadzając od siebie w dostępnych nam źródłach. Chronograf 354 r. i *Fasti Hydatiani* podają 6. dzień przed idami listopada<sup>31</sup>, inskrypcja znaleziona w Amiternie – idy listopadowe<sup>32</sup>, zaś Ammianus Marcellinus 6. dzień przed idami października<sup>33</sup>. Dwie ostatnie wzmianki mogły łatwo powstać w wyniku błędnego zapisania najlepiej poświadczonej daty<sup>34</sup>, dlatego 8 listopada 324 r. uznany jest zatem powszechnie za dzień fundacji Konstantynopola<sup>35</sup>.

8 listopada był w tradycji wschodniej, i jest po dzień dzisiejszy, najważniejszym świętem św. Michała archanioła (a w późniejszym okresie – wszystkich *asomatoi*), odnotowywanym przez liczne

<sup>30</sup> *Themistii orationes quae supersunt* 4,69, wyd. H. Schenkl, G. Downey, A.F. Norman, Leipzig 1965. Themistios nie pisze wprost, że oba wydarzenia (wyniesienie Konstancjusza i fundacja Konstantynopola) odbyły się tego samego dnia, lecz jedynie „równocześnie”, a władza Konstancjusza była „równieścią” miasta. Badacze skłaniają się ku poglądowi, że owa „równoczesność” nie dotyczy jedynie roku, ale również daty dziennej obu uroczystości, co zdaje się potwierdzać materiał numizmatyczny. Właśnie około listopada 324 r. pojawiają się pierwsze monety Konstancjusza-cezara (oraz Heleny i Fausty tytułowanymi „augusta”, co skłania ku przypuszczeniu, że w tym samym momencie nastąpiło również wyniesienie matki i żony cesarza).

<sup>31</sup> *Consularia Constantinopolitana*. s.a. 324, wyd. R.W. Burgess, Oxford 1993; *Chronographus anni CCCLIII*, s.a. 354, wyd. T. Mommsen, w: *MGH Auctores antiquissimi 9: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (I)*, Berlin 1892; Komentarz: CIL I<sup>2</sup>, ss. 301 – 302.

<sup>32</sup> G. Fagan, *Bathing in Public in the Roman World*, Michigan 1999, ss. 272 – 273. Por. A. Degraffi, *Inscriptiones Italiae* 13/2: *Fasti et Elogia. Fasti Anni Numani et Iuliani*, Roma 1963, s. 529.

<sup>33</sup> Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt* 14,5,1, wyd. W. Seyfarth, Leipzig 1978.

<sup>34</sup> CIL I<sup>2</sup>: 276. Znane mi opracowania nie zauważają, że 8 listopada poświadczony jest przez Chronografa 345 r. i powołują się wyłącznie na *Fasti Hydatiani*. Podwójne poświadczenie daty czyni ją właściwie pewną.

<sup>35</sup> D. Lathoud, „La consécration et la dédicace de Constantinople”, *Echos d'Orient* 23 (1924), ss. 288 – 294; A. Frolov, „La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine”, *Revue de l'histoire des religions* 77 (1944), s. 61. W obu artykułach dyskusja nad dawniejszymi próbami datowania założenia Konstantynopola oraz streszczenie dyskusji. Por. także G. Dagron *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, s. 32 – 33 (autor uznaje daty 8 i 13 listopada za równie prawdopodobne). W dotychczasowej dyskusji nie uwzględniano świadectwa *Chronografa* 354 r., źródła z czasów Konstancjusza II, w którym 8 listopada jako data jego wyniesienia do godności cezara (oznaczona, zgodnie z uzusem tekstu, jako *dies natalis*) pojawia się niezależnie od *Fasti Hydatiani*.

znane nam kalendarze<sup>36</sup>. W mojej opinii nie jest to okoliczność przypadkowa. Jeśli Konstantyn był przekonany, że pokonał Licyniusza dzięki pomocy Michała (a może wręcz jako Michał?), to niewątpliwie właśnie tej postaci (specyficzniej pojętej – o czym za chwilę) poświęcił nowo założone przez siebie miasto. Wspomnienie założenia miasta, bez wątpienia – jak pokażę poniżej – obchodzone, przekształciło się stopniowo w święto św. Michała.

Przyjrzyjmy się teraz podstawowemu tekstowi opisującemu wytyczenie granic Konstantynopola, czyli relację Filostorgiosa. Wedle Filostorgiosa Konstantyn dokonywał aktu *limitatio* z włócznią w rękę. Towarzyszy cesarza zaniepokoiło, że odmierza on zbyt duży obszar i zapytali, jak daleko ma zamiar jeszcze iść. Konstantyn miał odpowiedzieć: „aż ten, kto idzie przede mną nakaże się zatrzymać”. Filostorgios komentuje: widać jasno, że przed Konstantynem kroczyła jakaś δύναμις οὐρανόα (niebiańska moc – jest to termin używany na określenie aniołów<sup>37</sup>), instruując go, co powinien uczynić<sup>38</sup>. W jednym z żywotów Konstantyna Wielkiego, którego autor korzystał bezpośrednio z Filostorgiosa (a nie ze skrótu Focjusza), postać ta nazwana jest po prostu ἄγγελος<sup>39</sup>. Z kolei X-wieczne *Patria* ukazują nam w owej scenie anioła, który miejsce zatrzymania się cesarza wyznacza wbijając w ziemię miecz, co wydaje się jednoznaczną (choć oczywiście nie ma żadnej pewności, że odwołującą się do pierwotnej tradycji) identyfikacją naszej postaci jako św. Michała<sup>40</sup>. Rozwój zanotowanej po raz pierwszy przez Filostorgiosa opowieści o wytyczaniu granic Konstantynopola pozwala szukać w niej echa przekonania, że uczestniczyły w niej siły siły anielskie. Obraz ten ma swój odpowiednik w Apokalipsie, gdzie anioł odmierza granice Jerozolimy niebieskiej, do czego zresztą nawiązuje IX-wieczny żywot Konstantyna. Imię Michała nie pada ani w tekście żywotu, ani w Biblii, jednak w obliczu przedstawionych powyżej argumentów nie wydaje się

<sup>36</sup> Święto to było jednym z najważniejszych we wschodnim roku liturgicznym: było częścią tzw. skróconego kalendarza świątecznego kościoła konstantynopolitańskiego, który obejmował tylko święta pańskie, święta niektórych apostołów, kilka świąt maryjnych oraz kilka świąt męczenników i wyznawców (A. Ehrhard *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Leipzig 1937, t. 1, ss. 28 – 29). W pierwszej połowie VIII w. kalendarz ten miał już ugruntowaną pozycję jako kalendarz całego kościoła wschodniego (ibidem, s. 32), a jego powstanie datuje się przypuszczalnie na okres pomiędzy połową VII a połową VIII w., najpewniej ok. końca VII w. (ibidem, s. 32 – 33). Skoro w tym momencie święto 8 listopada należy do dwudziestu kilku najważniejszych świąt w roku, z których żadne nie jest wspomnieniem świętego żyjącego później niż na przełomie IV i V w., przypuszczać można, że jego geneza jest dawna. Święta św. Michała nie wspominają pod datą 8 listopada wcześniejsze źródła, co częściowo wytłumaczyć można ich charakterem (np. *Martyrologium Hieronymianum* odnotowuje wyłącznie wspomnienia męczenników i pojedyncze dedykacje kościołów. Podobnie ma się rzecz z wieloma innymi wczesnymi kalendarzami). Jednak co bardziej prawdopodobne, to że związek daty 8 listopada z Michałem wykształcił się dopiero z czasem, kiedy obchody wspomnienia fundacji Konstantynopola (w moim przekonaniu miały one miejsce w pierwszych stuleciach istnienia miasta – wątek ten rozwijam w innym miejscu) zaczęły ewoluować w stronę święta stricte religijnego, a postać św. Michała stała się w nich pierwszoplanowa.

<sup>37</sup> Np. w tytule homilii Sofroniusza z Jerozolimy na święto 8 listopada: PG 87, kol 3315.

<sup>38</sup> Philostorgius, *Kirchengeschichte* 2,9, wyd. J. Bidez, Berlin 1981.

<sup>39</sup> Ibidem, aparat krytyczny.

<sup>40</sup> *Patria Konstantynopolitańska* III, 10, wyd. A. Preger. A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinoupoleos*, Bonn 1988, s. 309 datuje tę wzmiankę na ok. 990 r.

nieprawdopodobne, że przekaz Filostorgiosa stanowi ślad opowieści o św. Michale wytyczającym granice Konstantynopola<sup>41</sup>.

### Św. Michał – Logos. Mamre.

Rzecz nabierze więcej rumieńców, kiedy przekonamy się, jaką rolę odgrywał św. Michał w myśli chrześcijańskiej pierwszych wieków oraz w polityce religijnej samego Konstantyna.

Przyjrzyjmy się jednemu z centralnych wątków najważniejszej debaty teologicznej czasów Konstantyna, czyli dyskusji o naturze Chrystusa. Wśród teologów panowała raczej zgoda, że Chrystus objawiał się ludziom przed swoim wcieleniem i przedniejscy ojcowie kościoła wskazywali w swoich pismach sceny Starego Testamentu, w których do takich manifestacji miało dochodzić. Chronologicznie pierwszą miała być wizyta trzech gości u Abrahama, pod dębem w Mamre (Rdz 18), a po niej następowało wiele innych, np. walka Jakuba z aniołem, gorejący krzak, słup ognia prowadzący Izraelitów przez pustynię itd. Sama identyfikacja owych scen nie dawała wszakże odpowiedzi na pytanie, jako kto objawiał się w tych scenach Chrystus. Ogólne określenie przedwcielonego Chrystusa jako Logosu (Słowa), mające swoje korzenie w tradycji żydowskiej, a dodatkowo wywodzone z ewangelii św. Jana (J 1, 1–14) nie zamykało sprawy. W Starym Testamencie postaci uznane za manifestację Logosu nazywane są w kilku miejscach aniołami (Księga Rodzaju nazywa tak również o dwóch z trzech gości Abrahama: Rdz 19). Ponadto w Księdze Izajasza wśród imion Emmanuela pojawia się określenie „Anioł wielkiej Rady”<sup>42</sup>. Stąd też pojawiła się koncepcja utożsamienia Logosu z aniołem, a raczej z pierwszym spośród aniołów, czyli archaniołem Michałem, zwanym Archistrategiem<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Ap 21, 15-17. Choć obsadzenie św. Michała w roli założyciela miasta może wydawać się pomysłem nieco ekstrawaganckim, to jednak znajdujemy dlań pewną daleką, ale interesującą analogię w tradycji żydowskiej: wedle niej archanioł Michał (w innych wersjach – Gabriel) miał założyć Rzym, zanurzając trzcinę w błocie (S.J.D. Cohen, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen 2010, ss. 379 – 380; tam też odnośniki do źródeł i literatury). Archanioł miał założyć Rzym w chwili, gdy Salomon pojął za żonę córkę faraona, czyli sprzeniewierzył się tradycji narodu wybranego: spowodował tym samym przyszłą zagładę Izraela przez Rzym właśnie.

O zgodności całej relacji Filostorgiosa z ideami przyświecającymi Konstantynowi podczas zakładania Konstantynopola, piszę na początku rozdziału 3.2.

<sup>42</sup> Iz 9, 5.

<sup>43</sup> Na ten temat por. zwłaszcza opracowanie D.D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Tübingen 1999. Autor przedstawia w nim wszystkie odcienie wczesnochrześcijańskiej koncepcji o anielskiej naturze Chrystusa, a także długą tradycję utożsamiania Chrystusa z Michałem i jej powiązania z filozofią żydowską (zwłaszcza pismami Filona) i tradycją rabiniczną. Por. zwłaszcza ss. 85 – 90; 112; 171 – 220. Skrótowno na ten temat także np. R. Cline, *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden 2011, s. 106 – 108.



Skupiając się na ważnej dla nas scenie w Mamre: w różnych pismach pierwszych wieków<sup>44</sup>, w tym powstałych w środowiskach judeochrześcijańskich (wiara w anioły była bowiem charakterystyczna dla tradycji żydowskiej, sam Michał zaś miał być opiekunem narodu wybranego<sup>45</sup>) spotykamy różne interpretacje sceny w Mamre. Słyszymy, że gośćmi Abrahama byli trzej aniołowie: Michał, Gabriel i Rafał, z których Michał był pierwszym, bądź że chodziło o Chrystusa (oczywiście przedwcielonego, czyli Logos) i dwóch towarzyszy/aniołów, co pokazuje bliskość (i wzajemną zastępowalność) postaci Chrystusa i Michała w tej scenie<sup>46</sup>.

Owa zastępowalność widoczna jest również w sposobie, w jaki źródła wczesnochrześcijańskie opisują palestyńskie miejsce kultowe w Mamre<sup>47</sup>. W najważniejszym dla nas świadectwie, liście samego Konstantyna, cesarz zwraca się do biskupów: „Wiecie wszak, że po raz pierwszy Bóg – Władca wszechrzeczy objawił się Abrahamowi i rozmawiał z nim właśnie w tym miejscu. To tam rozpoczęto po raz pierwszy przestrzeganie Bożego prawa; to tam po raz pierwszy sam Zbawiciel, z dwoma aniołami, zaszczyił Abrahama objawieniem swej obecności. Tam po raz pierwszy Bóg objawił się ludziom”<sup>48</sup>. Podobnie jak dla Konstantyna, dla Euzebiusza Mamre było miejscem ważnym dlatego, że to właśnie tam objawił się Abrahamowi przedwcielony Chrystus, czyli Logos<sup>49</sup>. Podobną interpretację wizyty u Abrahama zawiera później opis konstantyńskiej fundacji w *Historii Kościelnej* Hermiasza Sozomena<sup>50</sup>. Z drugiej strony, w 333 r. Pielgrzym z Bordeaux nazywa gości Abrahama „trzema aniołami”<sup>51</sup>, podobnie jak z górą stulecie po nim czyni to Sokrates Scholastyk<sup>52</sup>. Także w obrębie samej wczesnej tradycji chrześcijańskiej widać zatem płynność interpretacji sceny w Mamre i łatwość przechodzenia pomiędzy postacią Logosu a aniołem.

Mamre, jak dowiadujemy się od Sozomena, było jeszcze tuż przed połową V w. miejscem kultu aniołów. Sozomen pisze, że cześć aniołom oddawali tam poganie, przy czym analogie

<sup>44</sup> D.D. Hannah, *Michael and Christ...*, ss. 179 – 181.

<sup>45</sup> Ibidem, ss. 33 – 41.

<sup>46</sup> D.D. Hannah (ibidem, s. 112 – 114) pokazuje, że interpretację „anielską” preferowali autorzy związani z tradycją żydowską, podczas gdy autorzy chrześcijańscy woleli raczej mówić tu o Logosie. Podobnie K. Stebnicka w przygotowywanym artykule o Mamre do czasopisma *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* 12 (2013) [w druku].

<sup>47</sup> Szczegółowo na ten temat por. ibidem.

<sup>48</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,53. οὐ γὰρ ἀγνοεῖτε ἐκεῖ πρῶτον τὸν τῶν ὅλων δεσπότην θεὸν καὶ ὥφθαι τῷ Ἀβραάμ καὶ διειλέχθαι. ἐκεῖ μὲν οὖν πρῶτον ἡ τοῦ ἁγίου νόμου θρησκεία τὴν καταρχὴν εἴληφεν, ἐκεῖ πρῶτον ὁ σωτὴρ αὐτὸς μετὰ τῶν δύο ἀγγέλων τὴν ἑαυτοῦ ἐπιφάνειαν τῷ Ἀβραάμ ἐπέδαψιλεύσατο, ἐκεῖ τοῖς ἀνθρώποις ὁ θεὸς ἤρξατο φαίνεσθαι (tłum. własne).

<sup>49</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,51. W innym miejscu Euzebiusz opisuje także znajdujący się jakoby w Mamre obraz przedstawiający trzy postaci, z których najwyższa, środkowa, miała być Chrystusem: Eusebiusz, *Demonstratio Evangelica*, V, 9, wyd. I.A. Heikel, Leipzig 1913 (GCS VI).

<sup>50</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* 2,4.

<sup>51</sup> *Itinerarium Burdigalense* 559, wyd. P. Geyer, O. Kuntz, Turnhout 1965.

<sup>52</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* 1,15,5-6. Zestawienie i omówienie różnic w tradycji: R. Cline, *Ancient Angels...*, ss. 106-117.

archeologiczne zdają się sugerować, że mogli to czynić również chrześcijanie<sup>53</sup>. Z kolei Żydzi wedle Sozomena odwiedzali Mamre „ze względu na Abrahama”, tymczasem to właśnie tradycja żydowska najsilniej wiąże Mamre z postacią Michała archanioła. Szeroko czytany „Testament Abrahama” z I w. n.e. mówi, że Michał ponownie (po pierwszej wizycie opisanej w księdze Rodzaju) przybył do Mamre, by obwieścić Abrahamowi jego zbliżającą się śmierć, towarzyszyć mu w podróży po zaświatach, a w końcu przeprowadzić jego duszę z Mamre do nieba (ciało patriarchy zostało przez anioły pochowane właśnie w Mamre)<sup>54</sup>. Jak widzimy, Mamre było miejscem, wokół którego w późnej starożytności koncentrowały się rozmaite, przenikające się i wzajemnie na siebie oddziałujące kultury: aniołów, Michała i przedwcielonego Chrystusa.

Autorzy chrześcijańscy, przynajmniej ci, o których powiedzielibyśmy dzisiaj że znajdowali się „w głównym nurcie myśli teologicznej” nie stawiali nigdzie znaku równości pomiędzy Chrystusem/Logosem a Michałem. Jednak bliskość tych dwóch postaci ujawnia się w bardzo wielu miejscach. Z jednej strony istniała w pierwszych wiekach chrześcijaństwa silna i powracająca tradycja mówienia o anielskiej naturze Chrystusa, której mocne fundamenty stworzył Justyn. Koncepcje tego rodzaju, w różnych odmianach, pojawiały się również u Ireneusza, Hipolita, Orygenesesa i Tertuliana<sup>55</sup>, a jej ślady znajdziemy u Teofila z Antiochii, Cypriana, Hilarego i Bazylego Wielkiego<sup>56</sup>. Z drugiej strony żywa i wpływowa filozofia żydowska i tradycja rabiniczna eksponowały rolę Michała jako postaci działającej w Starym Testamencie tam, gdzie autorzy chrześcijańscy skłonni byli widzieć Logos. Z kolei autorzy „z obrzeży ortodoksji” pozwalali sobie na dość śmiało uwidacznianie związków pomiędzy Chrystusem a Michałem (związany z ruchem Walentynian Teodot, autor apokryficznego „Testamentu Salomona”)<sup>57</sup>. W końcu zaś bliskość obu postaci widać w określeniach, jakie autorzy chrześcijańscy przydają Logosowi i w pewnych wspólnych im funkcjach<sup>58</sup>.

Wydaje się, że pokrewieństwo Chrystusa/Logosu i Michała było na tyle obecne w myśli teologicznej pierwszych wieków, że bez kłopotu mogło przeniknąć do obrazu Chrystusa, z którego czerpał Konstantyn i jego otoczenie. I faktycznie, ślady takiej bliskości znajdziemy u autorów najbliższych Konstantynowi: anielską naturę Chrystusa dość jasno sugerował w swoich *De Institutiones* Laktancjusz<sup>59</sup>, Euzebiusz zaś w 335 r. śmiało określał Logos mianem „Archistratega” i

---

<sup>53</sup> Ibidem, ss. 119, 133, 168.

<sup>54</sup> R.F. Johnson, *Saint Michael The Archangel...*, ss. 17 – 19; 124 – 126.

<sup>55</sup> Ibidem, ss. 171 – 182; 202 – 211.

<sup>56</sup> R. Watson, *Theological institutes, or, A view of the evidences, doctrines and institutions of Christianity*, London 1829, t. 1, ss. 563 – 564.

<sup>57</sup> D.D. Hannah, *Michael and Christ...*, s. 211.

<sup>58</sup> Chodzi głównie o funkcje „naczelnego dowódcy zastępów niebieskich” i „arcykapłana”: ibidem, s. 218.

<sup>59</sup> Kwestia anielskiej natury Chrystusa pojawia się u niego kilkakrotnie, przy czym kolejne stwierdzenia przeczą sobie wzajem (P. Monat, *Lactance et la Bible: une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris 1982, ss. 174 – 175). Bez trudu wszakże można znaleźć takie, które wprost utożsamiają Chrystusa z aniołem: np. że w Piśmie stwierdza się, iż „syn Boży jest Słowem Boga, a także że wszystkie

„Anioła wielkiej Rady”<sup>60</sup>. Najpełniejszym wykładem na temat Logosu jest Euzebiuszowy traktat *Peri theophaneias*, zachowany tylko po syryjsku, powstały wkrótce po 324 r. i będący „ostatnim słowem” autora w kwestiach teologicznych<sup>61</sup>. Znajdziemy tam stwierdzenie o tożsamości Logosu z „pierwszym aniołem”<sup>62</sup> oraz informację, że w dawnych czasach Logos pod postacią anioła ukazywał się ludziom<sup>63</sup>.

Przejdźmy zatem do Konstantyna: Euzebiusz donosi nam o fundacjach kościołów, które nastąpiły po zwycięstwie nad Licyniuszem (i, jak sugeruje Euzebiusz, w podzięce za nie): jest wśród nich kościół Zbawiciela w Nikomedii oraz kościoły w stolicach prowincji, spośród których Euzebiusz nieco szerzej opisuje świątynię w Antiochii<sup>64</sup>. Najwięcej uwagi poświęcono jednak zupełnie innej fundacji: cesarz kazał mianowicie wybudować kościół właśnie w Mamre, czyli w miejscu absolutnie kluczowym dla debaty nad tożsamością Michała i Chrystusa<sup>65</sup>. Warto zwrócić uwagę, że kościół w Mamre jest jedyną fundacją Konstantyna związaną z kultem starotestamentowym, a jego fundacja została przez Euzebiusza umieszczona w zupełnie innym kontekście (i znajduje się w innym miejscu dzieła) niż fundacje pozostałych kościołów w Ziemi Świętej. Jeśli chodzi o chronologię, to wiemy, że koncepcja tej fundacji pojawiła się między 325 a 327 r.<sup>66</sup>

Jak pisze Euzebiusz, Konstantyn dowiedział się, że „ten sam Zbawiciel, który niedawno objawił się na ziemi, już w dawnych czasach ukazał się miłującym Boga mężom w Palestynie, nieopodal dębu w Mamre”<sup>67</sup>. Euzebiusz przytacza następnie list Konstantyna do biskupów Palestyny, w którym wyjaśnione są motywy i okoliczności fundacji<sup>68</sup>: cesarz dowiedział się od swojej pielgrzymującej po Ziemi Świętej teściowej Eutropii, że w Mamre dochodzi do praktyk pogańskich i oburzony tą wieścią nakazał zniszczenie wszelkich czczonych tam bożków i budowę kościoła. Kościół

---

pozostałe anioły są tchnieniem Boga”: Laktancjusz, *Divinarum institutionum libri septem* 4, 8, 4, wyd. E. Heck. A. Włosok, Berlin 1994 (*In quibus cautum est illum Dei filium Dei esse sermonem, itemque ceteros angelos Dei spiritus esse*).

<sup>60</sup> Euzebiusz, *Oratio de laudibus Constantini* 3,6, wyd. I.A. Heikel (GCS 7, 1902). Teologowie unikali tego rodzaju jednoznacznych określeń, które znajdziemy jedynie w pismach określanych dziś mianem heretyckich, np. u Teodota. Jak widać, Euzebiusz nie czuł potrzeby zachowywania tego rodzaju wstrzeźliwości.

<sup>61</sup> T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge MA-London 1981, s. 187.

<sup>62</sup> Euzebiusz, *Peri theophaneias* I, 23 (*Theophania or Divine Manifestation of our Lord and Saviour Jesus Christ*, wyd. i tłum. S. Lee, Cambridge 1843). Sugerowane angielskie tłumaczenie to “prime angel/messenger”. Na marginesie odnotujmy, że nie musi być wynikiem zbiegu okoliczności, że Euzebiusz właśnie wkrótce po 324 r. poświęcił całkiem spore dziełko sprawie objawień Logosu.

<sup>63</sup> Ibidem II, 85.

<sup>64</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,50. Cały fragment w skrócie również w *De laudibus Constantini* 9,14-15, wyd. I.A. Heikel, Berlin 1902.

<sup>65</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,51.

<sup>66</sup> Por. artykuł Krystyny Stebnickiej w *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* 12 (2013) [w druku]. Moim zdaniem prawdopodobne wydaje się wczesne datowanie owej fundacji – na okres przed śmiercią Fausty (skoro Konstantyn w swoim liście określa Eutropię, matkę Fausty, mianem „swojej świątobliwej teściowej”).

<sup>67</sup> Ibidem. πυθόμενος [δέ] τοι ἕνα καὶ τὸ αὐτὸν σωτῆρα τὸν {τε} ἑναγχοῦς ἐπιφανέντα τῷ βίῳ καὶ πρόπαλαι θεοφανείας πεποιῆσθαι φιλοθέοις ἀνδράσι τῆς Παλαιστίνης ἀμφὶ τὴν καλουμένην δρῦν Μαμβρῆ (...). Wzmianka o „niedawnym objawieniu się Chrystusa na ziemi” może być interpretowana na różne sposoby, trzeba jednak wziąć pod uwagę możliwość, że jest to aluzja do ewentualnej anielskiej wizji Konstantyna.

<sup>68</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* VC III, 52 - 53.

był już ukończony w 333 r., gdy miejsce odwiedził pielgrzym z Bordeaux<sup>69</sup>. Fundację konstantyńską potwierdza w późniejszej, obszernej relacji, także Sokrates Scholastyk<sup>70</sup> oraz Sozomen<sup>71</sup>.

W obliczu cytowanych wyżej słów samego Konstantyna wydaje się niemal pewne, że zainteresowanie cesarza Mamre, jego troska o usunięcie stamtąd pogańskich kultów i podkreślanie wagi tego miejsca w liście do palestyńskich biskupów wynikały wprost z zainteresowania kwestią objawień przedwcielonego Chrystusa. Oczywiście, informacja o samym Mamre i o odbywających się tam pogańskich praktykach zapewne trafiła do niego za pośrednictwem Eutropii, jednak ewidentnie padła na bardzo podatny grunt, skoro Konstantyn postanowił wybudować tam kościół, w dodatku, jak sugeruje Euzebiusz, nadając mu charakter wotywny. W moim przekonaniu należy dopuścić możliwość, że owo zainteresowanie miało związek z faktem, iż Konstantyn przypisywał swoje zwycięstwo nad Licyniuszem pomocy przedwcielonego Chrystusa w jego anielsko-Michałowej postaci.

#### Św. Michał w Hagii Sophii.

Podsumujmy historyczną część wyводу: Konstantyn chciał przedstawić swoje zwycięstwo nad Licyniuszem jako podobne zwycięstwu św. Michała nad smokiem. Dał temu wyraz m.in. każąc sporządzić malowidło, na którym on sam przedstawiony jest w pozie przywodzącej na myśl św. Michała i bijąc monetę, na której labarum zwieńczone chrystogramem przebija węża. Niewykluczone, że przekonanie to było skutkiem jakichś nadzwyczajnych wypadków (wizji anielskiej?), które miały miejsce w Sosthenion/Daphne, miejscu być może tożsamym z Anaplous. Bezpośrednio po triumfie Konstantyn ufundował nowe miasto w dniu, który w późniejszej tradycji był najważniejszym świętem św. Michała, zaś pod miastem, jak się wydaje, w miejscu swojej wizji, wznosił kościół poświęcony św. Michałowi. Jednocześnie z wielkim naciskiem nalegał na likwidację kultów pogańskich wokół najśłynniejszego starotestamentowego miejsca objawienia Logosu-Michała i budowę tam kościoła.

W mieście ufundowanym w takich okolicznościach kult św. Michała powinien być bardzo wyraźnie widoczny. Równie widoczne powinny być związki archanioła z władzą cesarską. I rzeczywiście, nietrudno o potwierdzenie tego przypuszczenia. W Konstantynopolu znajdziemy (w całej jego historii) około dwudziestu różnych kościołów św. Michała<sup>72</sup>. Choć ten, którego datacja jest najwcześniejsza pochodził zapewne dopiero z czasów panowania Arkadiusza, to jego znaczenie było

---

<sup>69</sup> *Itinerarium Burdigalense* 559.

<sup>70</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* 1,15,5 - 6.

<sup>71</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* II, 4, wyd. A.J. Festugière, Paris 1983 (SC 306).

<sup>72</sup> R. Janin, *La géographie ecclesiastique... s.v. Michael*

niemałe: umiejscowiony był nieopodal forum Konstantyna<sup>73</sup>, a wedle typikonu kościoła konstantynopolitańskiego, który przekazuje nam tradycję mniej-więcej IX-wieczną, to właśnie tam odbywać się miały liturgiczne obchody święta 8 listopada<sup>74</sup>. Centralne usytuowanie owej świątyni wiele mówi o wadze kultu Michała w cesarskiej stolicy, podobnie jak niezliczone odwołania do świętego pojawiające się w każdym rejestrze konstantynopolitańskiej rzeczywistości do samego końca istnienia imperium. Wskażmy tu choćby na rolę św. Michała jako patrona cesarzy, zwłaszcza tych, którzy ogłaszali się „nowymi Konstantynami”, jak Justynian, Bazyli I, czy Michał Paleolog.

Ciekawym i ważnym wątkiem, którego jednak nie sposób tu rozwinąć, jest także ikonografia św. Michała: źródła opisujące przedstawienia Michała sprzed ikonoklazmu, a także np. zachowana VI-wieczna plakietka z kości słoniowej ukazują Michała z cesarskimi atrybutami (globem, sceptrem, purpurową szatą, w koronie, tronu). Ikonografia ta znajduje kontynuację również później i dotyczy wyłącznie przedstawień archanioła w scenach nienarracyjnych, niezwiązanych z opowieścią biblijną lub żywotami świętych. Takiego sposobu przedstawiania Michała nie sposób uzasadnić przekazem biblijnym, ani interpretacjami ojców Kościoła<sup>75</sup>. W obliczu zgromadzonego materiału wydaje się całkiem prawdopodobne, że u początków owej ikonografii może leżeć Konstantynowa koncepcja cesarza-aniola. O tym, że władcza ideologia anielska była faktycznie częścią Konstantynowego *emploi*, świadczy jeszcze jeden *passus* u Euzebiusza: relacjonując otwarcie soboru nicejskiego przez Konstantyna w 325 r. pisze on, że cesarz ukazał się wśród zebranych „niczym jakiś niebiański anioł Boga” (θεοῦ τις οὐράνιος ἄγγελος), tak lśniło jego oblicze i purpurowa przystrojona drogimi kamieniami<sup>76</sup>. Tego rodzaju porównania wydają się być rezultatem pewnej bardzo specyficznej, anielskiej koncepcji odwołania do *sacrum*, wypracowanej przez Konstantyna, a rozumianej i wspieranej przez Euzebiusza, której echa – jak się wydaje – chwytaamy później w średniowiecznej bizantyńskiej tradycji władczej<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> *Le typicon de la Grande Eglise*, wyd. J. Mateos, t. 1 : *Le cycle de douze mois (Orientalia Christiana Analecta 165)*, Roma 1962, s. 95. O datacji źródła : ibidem, s. X – XIX. O kościele : R. Janin, *La géographie ecclesiastique...*, s. 349 – 350.

<sup>75</sup> Problem ten postawił i opisał Mango, „St. Michael and Attis”, ss. 39 – 45. Wedle autora, rozwiązaniem owej zagadki może być wpływ ikonografii Attisa, towarzysza Kybele na ikonografię Michała archanioła. Na temat Michała-cesarza w tekstach por. C. Kelly, *Ruling the Late Roman Empire*, Oxford 2004, ss. 234 – 237.

<sup>76</sup> Słowo ἄγγελος może po grecku oznaczać również „posłańca” i tak właśnie przekładano je w tłumaczeniach *Vita Constantini*.

<sup>77</sup> W tego rodzaju asocjacjach celuje naturalnie ród *Angeloi*. W średniowiecznej numizmatyce cesarze z tego rodu przedstawiani są niekiedy ze skrzydłami. Asocjacje anielskie pojawiają się szczególnie przy okazji ceremoniału Prokypsis, który odbywał się po zmroku w Boże Narodzenie i święto Objawienia Pańskiego: cesarz wspinał się wówczas na specjalnie przygotowaną drewnianą platformę (zwaną właśnie *prokypsis*), otoczoną żałonami. Po chwili żalony opadały, a władca ukazywał się zgromadzonym przebrany w nowy strój, który w świetle pochodni błyszczał złotem i drogimi kamieniami. Hymny z okazji Prokypsis opisują cesarza jako „słońce i księżyc”, „światło niebios” itp. Natomiast Manuel Holobolos w latach 60. XIII w. sławi z tej okazji Michała Paleologa przekonując, że niczym trzeci anioł dołączył on do dwóch archaniołów Pana, Michała i Gabriela. Zwraca się też do cesarza („koronowanego anioła”), by otoczył swoje cesarstwo swymi anielskimi skrzydłami.

Wydaje się jednak, że domknięciem obrazu naszkicowanego powyżej powinna być jakaś centralna fundacja poświęcona Michałowi w samym Konstantynopolu, która łączyłaby kult archanioła z miejscem, w którym manifestować by się mogła władza Konstantyna (czy szerzej, cesarzy). W poszukiwaniu takiej fundacji trafiamy na niezmiernie frapujące, choć w dużej części późne, bo poikonoklastyczne świadectwa kultu św. Michała w najważniejszej świątyni stolicy, czyli Hagii Sophii. Sprawa jest, moim zdaniem, naprawdę warta zastanowienia. Zestawmy dostępne nam informacje.

Zacząć trzeba znów od kwestii teologicznych. Otóż do analogii archanioł Michał – Logos dodać należy trzeci człon, czyli Sopię (Mądrość Bożą)<sup>78</sup>. Utożsamienie Logosu i Sophii opiera się w myśli chrześcijańskiej m. in. na zestawieniu ewangelii św. Jana (*Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo: J 1, 1*) z Księgą Przysłów, w której Sophia mówi: *Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku* (Prz 8, 22 – 23). Identyfikacja ta ma jednak już starszą tradycję, wywodzącą się z Księgi Mądrości, z której zaczerpnął ją Filon z Aleksandrii<sup>79</sup>. Znajdziemy ją następnie również u Orygenes<sup>80</sup>. Szczególnie ważki jest dla nas jednak fakt, że sprawa tożsamości Sophii i Logosu pojawiała się na soborze nicejskim w 325 r., nie budząc sprzeciwu ani Ariusza, ani jego polemistów, a sam sobór ostatecznie utwierdził ową tożsamość<sup>81</sup>. W Euzebiuszowym *Peri thophaneias* Logos i Sophia nieustannie są ze sobą utożsamiane<sup>82</sup>. Historycy zajmujący się wezwaniem Hagii Sophii zawsze zwracają zresztą uwagę, że odnosi się ono do Chrystusa (choć nie zawsze podkreśla się, że chodzi o Chrystusa przed wcieleniem).

Nieco mniej oczywiste, choć wyraźne, jest przejście pośrednie, czyli zrównanie św. Michała z Sopią. Tożsamość tę można wyczytać z Księgi Mądrości: w tekście pojawiają się opisy scen znanych ze Starego Testamentu, w których objawienie się anioła pańskiego przedstawione zostało jako objawienie się Sophii<sup>83</sup>. Również ikonografia Sophii wskazuje na jej związki z archaniołem. Znane są przedstawienia Sophii jako uskrzydłonej postaci w królewskim stroju: większość z nich pochodzi ze średniowiecznej Rusi i Nubii (co wskazuje na bizantyńskie źródło owej ikonografii)<sup>84</sup>, jednak jedno

---

Por. O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938, ss. 112 – 119; H.P. L'Orange, *Cosmic kingship...*, ss. 111 – 113.

<sup>78</sup> Ogólnie na ten temat np. J. Meyendorff, „Wisdom-Sophia: Contrasting approaches to a complex theme”, *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987), ss. 391-401.

<sup>79</sup> J.A.F. Gregg, *Introduction to The Book of Wisdom*. Cambridge 1909: xxxvi – xxxix oraz passim; D. Hannah, *Michael and Christ...*, ss. 810 – 81, 90 – 92.

<sup>80</sup> R. Powell, *The Sophia Teachings: The Emergence of the Divine Feminine in Our Time* 2001, s. 40.

<sup>81</sup> Na ten temat por. T. Schipflinger, *Sophia-Maria: A Holistic Vision of Creation*, New York 1998, ss. 60 – 66.

<sup>82</sup> Euzebiusz, *Peri theophaneias*, tłum. S. Lee, passim (zwłaszcza ks. I).

<sup>83</sup> Ocalenie Lota, walka Jakuba z aniołem, zesłanie plagi na Egipt, słup ognia: rozdz. 10 oraz 18. Por. D. Hannah, *Michael and Christ...*, ss. 91 – 92.

<sup>84</sup> A. Musin, „Russian Medieval Culture as an “Area of Preservation” of the Byzantine Civilization”, [w:] *Towards Rewriting?: New Approaches to Byzantine Archaeology and Art*, red. P. Grotowski, S. Skrzyniarz, Warszawa 2010, ss. 33 – 34. O niezwykle pouczającej ikonografii późnośredniowiecznej i wczesnonowożytnej por. A. Denykena, *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and “containing” Wisdom*. Chapel Hill 2007, ss. 5

znajdziemy wśród VI-wiecznych fresków z katakumb w Aleksandrii: przedstawia ono postać ze skrzydłami, otoczoną nimbem, podpisaną *Sophia IC XC*<sup>85</sup>.

Nieco więcej uwagi wymaga postać Salomona, która okazuje się ogniwem łączącym wszystkie elementy układanki, a ponadto wprowadzającym jeszcze jeden, dodatkowy, czyli świątynię jerozolimską. To właśnie Salomon miał być autorem Księgi Mądrości, w której znajdziemy zarówno utożsamienie Logosu i Sophii, jak i materiał do zrównania Sophii z Michałem. To w niej, oraz w również przypisywanej Salomonowi Księdze Przysłów znajdziemy skojarzenie jerozolimskiej świątyni Salomona z Mądrością<sup>86</sup>. Salomon okazuje się również łącznikiem pomiędzy świątynią jerozolimską i św. Michałem. Wedle III-wiecznego apokryficznego „Testamentu Salomona”, tekstu bardzo popularnego zarówno wśród żydów, jak i chrześcijan, św. Michał ofiarował Salomonowi pierścień, za pomocą którego Salomon okiełznał demony uniemożliwiające mu ukończenie świątyni<sup>87</sup>. Pierścień ten był w IV w. przechowywany w wielkiej Konstantynowej fundacji w Jerozolimie, czyli bazylice Grobu św., jak to poświadcza Egeria<sup>88</sup>. Salomon pojawia się również w wielu źródłach związanych z Hagią Sophią: np. zgodnie z tradycją, Justynian wykrzyknąć miał po ukończeniu Hagii Sophii: „Salomonie, pokonałem cię!”, zaś posąg Salomona stać miał jakoby przed Hagią Sophią i przyglądać się świątyni, która przewyższyła jerozolimską<sup>89</sup>.

Spójrzmy więc na źródła bezpośrednio łączące Hagię Sophię ze św. Michałem. Wiele źródeł wspomina o patronacie archanioła nad kościołem. *Diegesis* (Opisanie) Hagii Sophii, powstałe w IX

---

– 15. Sophia przedstawiana jest w niej jako postać z czerwonymi skrzydłami (niekiedy cała czerwona), zasiadająca na złotym tronie bez oparcia, ubrana w szaty królewskie i koronę, otoczona kilkoma mandorlami i czasem trzymająca laskę kończącą się krzyżem lub zwojem. Na ogół po bokach przedstawiano postaci NMP i św. Jana Chrzciela, co przywodziło na myśl grupę Deesis, ale pod względem kompozycji nierzadko ikona Sophii zbliżała się do ikony „gościny Abrahama”, przy czym Sophia odpowiadała figurze centralnego anioła. Najbardziej znaną ikoną Sophii jest przedstawienie z Hagii Sophii w Nowogrodzie.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>86</sup> Mdr 9, 8 (*Kazałeś zbudować świątynię na górze swej świętej i ołtarz w mieście swego zamieszkania - obraz Namiotu świętego, któryś zgotował od początku*); Prz 9, 1 – 2 (*Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn, nabiła zwierząt, namieszała wina i stół zastawiła*), cytaty w przekładzie Biblii Tysiąclecia. Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984, ss. 298 – 300 oraz zwłaszcza G. Scheja, „Hagia Sophia und Templum Salomonis”, *Istanbuler Mitteilungen* 12 (1962), ss. 44 - 58. Dagron uważa, że skojarzenie Hagii Sophii z Salomonem jest wtórne i opiera się właśnie na przytoczonych cytatach biblijnych. Scheja ukazuje, że justyniańska Hagia Sophia wzorowana była na biblijnych opisach świątyni Salomona: Dagron uważa koncepcję Scheji za „interesującą, acz zbyt daleko posuniętą”.

<sup>87</sup> D. D. Hannah, *Michael and Christ...*, ss. 181 – 182.

<sup>88</sup> *Itinerarium Aetherae* 37, 7. Por. R. Ousterhout, „New Temples and New Solomons: The Rhetoric of Byzantine Architecture”, [w:] *The Old Testament in Byzantium*, red. P. Magdalino, R. Nelson, Dumbarton Oaks 2010, s. 238.

<sup>89</sup> *Diegesis perit Hagias Sophias* 27, wyd. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum* I, Lipsiae 1901 ss. 74 – 108 (numeracja rozdziałów wedle tłumaczenia G. Dagróna, *Constantinople imaginaire...*, ss. 196 – 211); *Patria Konstantynopolitańska* II, 43: *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, wyd. T. Preger, Lipsiae 1901, s. 173.

w.<sup>90</sup>, lecz przekazujące tradycję bez wątpienia starszą, przedstawia rzecz w sposób niezwykle dla nas interesujący: podczas budowy (justyniańskiej) świątyni robotnicy opuścili swój warsztat, pozostawiając na straży syna architekta. Gdy był on sam w kościele, ukazał mu się anioł pański, oznajmiając, że może odejść, ponieważ teraz to on będzie strażnikiem świątyni. Kazał też powiedzieć Justynianowi, by szybciej kończył budowę. Dokładne słowa anioła to: „Na świętą Mądrość, czyli Logos Boga, który właśnie jest wznoszony, nie odejdę stąd; to bowiem jest miejsce, które Logos Boga wskazał mi na moją służbę i [dał pod] moją opiekę”<sup>91</sup>. Pod wpływem tego oświadczenia Justynian decyduje nazwać swoją fundację kościołem świętej Mądrości, czyli Logosu Boga<sup>92</sup>. Późnośredniowieczni pielgrzymi, powtarzając ową opowieść, bez kłopotu identyfikują postać anioła z legendy z archaniołem Michałem<sup>93</sup>. Anioł pański pojawia się w tekście *Diegesis* jeszcze dwukrotnie: objawia on cesarzowi plan świątyni<sup>94</sup> i dostarcza środków na budowę kopuły<sup>95</sup>. *Diegesis* ukazuje nam zatem spójność wyobrażeń łączących w jedno Sophię, Logos, anioła (Michała) i kościół Hagii Sophii. Do zestawu tego dodać można jeszcze świątynię Salomona, bowiem historia o chłopcu – synu budowniczego, aniele i cesarzu wykazuje spore podobieństwa do historii budowy świątyni Salomona w „Testamencie Salomona”. Tam bohaterem jest również syn budowniczego, któremu demon zabiera połowę jedzenia i płacy. Na wieść o tym Salomon idzie do świątyni, gdzie ukazuje mu się Michał, wręczając pierścień, dzięki któremu Salomon może panować nad demonami i zbudować Jerozolimę. Co więcej, „plan świątyni” (σχήμα), który anioł pokazuje Justynianowi odnosi nas do świątyni niebieskiej z księgi Ezechiela, będąca wzorem/planem świątyni jerozolimskiej: świątynię ową pokazuje Ezechielowi w Biblii anioł (por. niżej).

Św. Michał pojawia się jako strażnik kościoła Hagii Sophii wielokrotnie w późniejszych źródłach: w XII w. dokładnie tak nazywa Michała Niketas Choniates<sup>96</sup>, zaś arabski geograf al-Damashqi opisuje w Konstantynopolu „Wielki Kościół, gdzie, jak powiadają, mieszka anioł”<sup>97</sup>. Postać Michała przewija się w związku z Hagią Sophią również przez średniowieczne teksty apokaliptyczne, wieszczące koniec Konstantynopola<sup>98</sup>.

<sup>90</sup> G. Dagron datuje powstanie tekstu na połowę IX w., przed powstaniem Nea Ekklesia Bazylego I: G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, ss. 265 – 269.

<sup>91</sup> *Diegesis...* 10: Μὰ τὴν ἁγίαν Σοφίαν, ἣτις ἐστὶν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τὴν κτιζομένην, οὐκ ὑποχωρῶ ἀπὸ ὧδε· ἐνταῦθα γὰρ ἐτάχθην δουλεύειν καὶ φυλάττειν παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἕως ὅτου ὑποστρέψῃς.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*. Washington D.C. 1984, s. 200 – 202.

<sup>94</sup> *Diegesis...* 8.

<sup>95</sup> *Diegesis...* 11. G. Dagron, *Constantinople imaginaire*, s. 292 uważa owe postaci za trzy różne anioły.

<sup>96</sup> Niketas Choniates, *Historia*, wyd. I. Bekker, Bonn 1835, (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*) s. 309. Por. G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople...*, s. 203.

<sup>97</sup> N.M. El-Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard 2004, s. 208.

<sup>98</sup> Chodzi o anonimowy XII-wieczny opis Konstantynopola oraz „Apokalipsę św. Andrzeja Głupca”. Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire*, ss. 232 – 233.



Przyjrzyjmy się teraz innemu ważnemu kościołowi, czyli Nea Megale Ekklesia, wzniesionej w 880 r. przez cesarza Bazylego I, założyciela dynastii macedońskiej i jednego z bizantyńskich „nowych Konstantynów”. Kościół ten miał być, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, „nową Hagią Sophią”, zaś jego patronami byli: Chrystus, NMP, Elias, Mikołaj oraz Michał. NMP jako patronka miasta i Elias jako patron dynastii (oraz osobiście Bazylego) to oczywiste wezwania. Kłopot sprawiają natomiast Mikołaj i Michał, a zwłaszcza ten drugi. Bazyli doszedł bowiem do władzy zgładziwszy swego poprzednika, Michała III i historycy nieraz zachodzili w głowę, dlaczego wzniesiony przez siebie kościół poświęcił archaniołowi – imiennikowi swojej niedawnej ofiary. Najczęstszym wyjaśnieniem jest, że pierwotnym wezwaniem był tak naprawdę archanioł Gabriel, zaś wezwanie Michała pojawiło się, gdy syn Bazylego, Leon VI dokonał ekspiacji za czyn ojca<sup>99</sup>. Jasności w tej raczej sprawie nie ma – Bazyli ufundował bowiem bądź odnowił w Konstantynopolu jeszcze kilka innych kościołów św. Michała, a skojarzenie Nea ze św. Michałem okazało się niezwykle mocne: w X w. Liudprand z Cremony, a następnie łaciński tekst, będący tłumaczeniem relacji pielgrzymiej spisanej po grecku w połowie XI w. oraz świadectwo biskupa Antoniego z Nowogrodu w 1200 r. mówią o nim jako o „kościelach św. Michała”<sup>100</sup>. Mamy przesłanki by podejrzewać, że kult Michała został przez Bazylego skopiowany z Hagii Sophii (podobnie zresztą jak i inne symboliczne skojarzenia, na czele ze „świątynią Salomona”)<sup>101</sup>.

W tej kwestii szczególnie warte uwagi są znajdujące się w Hagii Sophii relikwie. Już *Diegesis* opisuje, że w kaplicy św. studni, znajdującej się na przedłużeniu prawej nawy kościoła znajdowały się trąby jerychońskie, co potwierdzają później właściwie wszystkie obszerniejsze relacje pielgrzymie<sup>102</sup>. W samym kościele, ale bezpośrednio przy kaplicy przechowywany był stół Abrahama, przy którym

<sup>99</sup> P. Magdalino, „Observations on the Nea Ekklesia of Basil I”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 37 (1987), s. 56. Gabriel pojawia się jako patron kościoła jedynie u kontynuatora Teofanesa. Wszystkie inne źródła wspominają wyłącznie o Michale. Magdalino wskazuje na związek pomiędzy wezwaniem Gabriela a znaną miniaturą przedstawiającą Bazylego koronowanego przez Gabriela.

<sup>100</sup> *Antapodosis* I, 10 (*Liutprandi Cremonensis Opera Omnia*, wyd. P. Chiesa, Turnhout 1998); K.N. Ciggaar, „Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais”, *Revue des Etudes Byzantines* 34 (1976), s. 246; o datacji ibidem: 216 – 224. Antoni z Nowogrodu, *Le livre du pèlerin*, tłum. R. Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, s. 98. W tekście Liudpranda, w którym Nea figuruje jako kościół „najwyższego archanioła i archistratega Michała” znajdziemy informację o tym, że fundacja to powstała w ramach ekspiacji Bazylego za zamordowanie Michała III.

<sup>101</sup> Znany jest przekaz, wedle którego Bazyli miał nazwać posąg Salomona swoim imieniem i rzucić w fundamenty powstającego kościoła w zastępstwie ofiary zakładzinowej (Leon Gramatyk, *Chronographia*, wyd. I. Bekker, Bonn 1842, s. 257 – 258; *Theophanes Continuatus*, wyd. I. Bekker, Bonn 1838, s. 629 – oba źródła z XI w.). Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 269. Wzmianki te nawiązują z pewnością do posągu Salomona, stojącego, wedle innych świadectw, przed Hagią Sophią: Salomon z zafrasowaną miną miał patrzeć na dzieło Justyniana, które przewyższyło jego świątynię (*Patria Konstantynopolitańska* II, 43 – por. wyżej). G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 303 – 309 wskazuje, że retoryka „walki na świątynię” z Salomonem powiązana jest z antyżydowską atmosferą polityczną średniego Bizancjum. Nie oznacza to wszakże, że postać Salomona w skojarzeniu z Hagią Sophią pojawiła się dopiero w tym okresie.

<sup>102</sup> *Diegesis*... 22. Słyszymy o nich w łacińskim tłumaczeniu relacji pielgrzymiej z XI w., u Antoniego z Nowogrodu (w 1200 r.) i u późnośredniowiecznych pielgrzymów ruskich: G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople...*, s. 224 – 226.

podjął on gości w Mamre<sup>103</sup>. Nie są to po prostu relikwie starotestamentowe, jak to dotychczas interpretowano, lecz relikwie związane ze św. Michałem. O znaczeniu sceny w Mamre była już mowa, natomiast trąby odnoszą nas do biblijnego opisu zdobycia Jerycha przez Jozuego (Joz, 5, 13-15). Przed atakiem Jozuemu ukazał się anioł pański i to on nakazał mu dąć w trąby, by zdobyć miasto. Scena ta jest również jedną z kilku, zaliczanych przez wczesną tradycję chrześcijańską do objawień Michała-Chrystusa.<sup>104</sup> To właśnie w tej scenie jedyny raz w Biblii pada określenie „Archistrateg”.

Sprawa stanie się oczywista, jeśli przyjrzymy się zbiorowi relikwii z Nea Ekklesia. W relacjach pielgrzymich znajdziemy trzy interesujące relikwie: trąby jerychońskie, stół Abrahama z Mamre oraz róg barana Abrahama. Przypomnijmy, że barana tego patriarcha złożył w ofierze zamiast Izaaka, gdy anioł pański powstrzymał go od zabicia syna (Rdz 22, 11 - 19)<sup>105</sup>. Trąby i róg znajdować się miały przy ołtarzu (czy też w samym ołtarzu – sprawa nie jest jasna), zaś stół Abrahama w bocznej kaplicy. Nie ma raczej wątpliwości, że chodzić musi o kaplicę św. Michała, o której w X w. wspomina w *De Caeremoniis* Konstantyn Porfirogeneta<sup>106</sup>. Dwie z trzech relikwii, jak widzimy, są identyczne z relikwiami przechowywanymi w Hagii Sophii, co nie może być przypadkiem. Jeśli chodzi o chronologię, to jest niemal pewne, że zbiór z Hagii Sophii był pierwszy, zaś zbiór z Nea miał go powtarzać. Znajduje to swoje potwierdzenie w fakcie, że trąby jerychońskie poświadczone są w Hagii Sophii jeszcze przed budową Nea<sup>107</sup>. Z dużym prawdopodobieństwem to sam Bazyli I, fundując Nea, przeniósł do niej z Hagii Sophii zespół relikwii św. Michała, uzupełniając być może o dodatkowy nabytek (róg barana Abrahama) – wiemy wszak, że starał się on wyposażyć swój kościół w relikwie jego patronów (usiłował np. bezskutecznie przenieść z Myry relikwie św. Mikołaja)<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> O trąbach słyszymy już w *Diegesis*, zaś o stole dopiero w XIV w., mamy jednak dość mocne przesłanki by sądzić, że był on tam już wcześniej (por. niżej). Por. G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople...*, s. 228 – 230.

<sup>104</sup> Istotne wydaje się również, że Jozue kazał wokół Jerycha obnosić arkę przymierza, a więc obiekt, dla którego wzniesiono świątynię Jerozolimską. W trąby jerychońskie mają również dąć anioły w czasie końca świata: tę informację przekazują nam m.in. relacje pielgrzymów.

<sup>105</sup> Pełen zestaw u Antoniego z Nowogrodu, *Le livre du pèlerin*, s. 98.

<sup>106</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De Caeremoniis aulae byzantinae*, wyd. A. Vogt, Paris 1935, s. 121 [wydanie Vogta obejmuje tylko pierwszą połowę tekstu, dla pozostałych części korzystam z wydania Reiskiusa. Wszystkie numery stron podawane są wedle tego drugiego wydania]. W Nea znajdowały się również inne relikwie, które łączyć można z kolei z koncepcją władzy cesarskiej nawiązującej do symboliki starotestamentowej: laska Mojżesza oraz róg, w którym znajdowała się oliwa do namaszczenia Dawida. Sprawa ta jest dobrze zbadana, por. P. Magdalino, „Observations on the Nea Ekklesia...”. Por. też rozdział 3.3.

<sup>107</sup> Bo wspomina o nich *Diegesis* (por. wyżej). Stół Abrahama źródła wymieniają najpierw w Nea (łacińskie tłumaczenie greckiej relacji pielgrzymiej z XI w. oraz Antoni z Nowogrodu w 1200 r.), a dopiero potem w Hagii Sophii (pielgrzymi ruscy w XIV w.). G. Majeska uważa, że stół trafił do Hagii Sophii dopiero po czwartej krucjacie, gdy kościoły w obrębie pałacu popadły w ruinę (G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople...*, s. 230). Trzeba wszakże zauważyć, że Antoni z Nowogrodu w miejscu, gdzie późniejsi pielgrzymi widzieli stół Abrahama, odnotowuje ikonę przedstawiającą trzech aniołów. Ikonę tę można bez kłopotu uznać bądź to za ekwiwalent zabranej do Nea relikwii stołu, bądź część dawnej kompozycji, składającej się ze stołu i ikony „gościnności Abrahama”. Taką właśnie kompozycję obiekty te tworzyły wedle XIV i XV-wiecznych ruskich pielgrzymów. Róg barana Abrahama mógł być zarówno późniejszym dodatkiem, jak i częścią pierwotnego zbioru w Hagii Sophii.

<sup>108</sup> P. Magdalino, „Observations on the Nea Ekklesia...” s. 59.

Jeśli przyjrzyć się topografii średniowiecznej Hagii Sophii, to poza kaplicą świętej studni świętego Michała odnajdziemy w niej jeszcze w dwóch miejscach. Już *Diegesis* lokuje objawienie się anioła synowi budowniczego bardzo precyzyjnie przy „drugim filarze po południowej stronie”, co powtarzają późniejsze przekazy<sup>109</sup>. Jak się wydaje, taka lokalizacja zainspirowana mogła zostać jakimś przedstawieniem anioła pańskiego (św. Michała) znajdującym się właśnie w tym miejscu<sup>110</sup>. Ponadto dowiadujemy się zarówno od pielgrzymów, jak i od dwunastowiecznego kronikarza Nikefora Choniatesa, że mozaika przedstawiająca św. Michała z mieczem znajdowała się nad wejściem do „pronaosu św. Michała”, po południowo-zachodniej stronie kościoła<sup>111</sup>. G. Majeska identyfikuje ów pronaos jako rozbudowane wejście do Hagii Sophii od strony Augusteionu<sup>112</sup>. Miejsca związane z Michałem ograniczają zatem wschodnią partię południowej nawy Hagii Sophii (czyli bliższą ołtarza część prawej nawy)<sup>113</sup>.

W tym miejscu dwie obserwacje. Po pierwsze, układ relikwii w Hagii Sophii sugeruje bardzo przemyślany podział kościoła na stronę południową, poświęconą Chrystusowi przedwcielonemu/ św. Michałowi i stronę północną, poświęconą Chrystusowi wcielonemu: w Wielkim Tygodniu eksponowano tu relikwie męki pańskiej (przechowywane przez pozostałą część roku w innym kościele), tu również znajdowało się przedstawienie Chrystusa, z którego ran płynęła woda uzdrawiająca chorych, ikona przedstawiająca kobiety idące do Grobu oraz, w osobnej kaplicy, okowy św. Piotra<sup>114</sup>. Łącznikiem pomiędzy nimi były relikwie wcielenia, czyli pieluszki Jezusa, które wedle Konstantyna Porfirogenety przechowywane były przy ołtarzu Hagii Sophii i które cesarze całowali tam podczas niektórych świąt<sup>115</sup>. Wydaje się, że pomysłodawcą „uzupełnienia” pierwotnego kultu Chrystusa przedwcielonego o wspomnienie wcielenia (i w konsekwencji – Chrystusa wcielonego) mógł być Justynian, który dedykował wybudowany przez siebie kościół w Boże Narodzenie 537 r. Wygląda na to, że Justynian grał tą datą z wezwaniem kościoła: oto dzięki jego fundacji „Słowo (Logos) stało się ciałem”<sup>116</sup>.

<sup>109</sup> Poza chaotycznym Antonim z Nowogrodu, ale i jego przekaz można uzgodnić z pozostałymi: G. Majeska 1984, *Russian travelers to Constantinople...*, ss. 229 – 230. Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 233.

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> Niketas Choniates, *Historia* 309, wyd. I. Bekker, Bonn 1835.

<sup>112</sup> G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople...*, s. 205 – 206.

<sup>113</sup> Archanioł (najpewniej Michał) widnieje również na mozaice nad drzwiami cesarskimi Hagii Sophii, przedstawiającej cesarza korzającego się przed tronującym Chrystusem. Po lewej stronie Chrystusa wyobrażona została NMP, zaś po prawej właśnie archanioł. Jeśli ów archanioł jest Michałem (niektórzy są zdania, że chodzi o Gabriela), to również tu znajdowałby się on po „Michałowej” stronie kościoła. Zauważmy, że również w kijowskiej Hagii Sophii skrajna nawa południowa XI-wiecznego kościoła poświęcona była św. Michałowi.

<sup>114</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De Caeremoniis...*, s. 15 (R); por. komentarz Vogta: ibidem, t. 1, s. 61 oraz G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople...*, s. 212 – 220.

<sup>115</sup> G. Majeska, „The emperor and his church: imperial ritual in the church of St. Sophia”, w: *Byzantine court culture from 829 to 1204*, red. H. Maguire, Washington D.C 1997, s. 6.

<sup>116</sup> Można zastanawiać się, czy układ odnoszący się do Chrystusa przedwcielonego, wcielenia i Chrystusa po wcieleniu nie znalazł swojego odzwierciedlenia również w programie ikonograficznym absydy Hagii Sophii. Po

Po drugie, część Hagii Sophii poświęcona Chrystusowi przedwcielonemu pokrywa się to dokładnie z „cesarską” strefą kościoła. Kaplica świętej studni odgrywa znaczącą rolę w ceremoniach cesarskich: jedna z tras przejścia pomiędzy pałacem a Hagią Sophią prowadziła właśnie przez tę kaplicę. To tam cesarze, wchodząc do kościoła, zdejmowali diadem, po czym zakładali go ponownie, opuszczając świątynię<sup>117</sup>. Jeden z rękopisów *Diegesis*, przekazujący tradycję X-wieczną, wspomina ponadto, że w kaplicy tej znajdował się „tron Konstantyna Wielkiego”<sup>118</sup>. Na początku XIV w. Nikefor Kallistos, prezbiter w Hagii Sophii, przekonuje, że kaplicę św. Mikołaja, sąsiadującą z kaplicą św. studni, wzniosł Konstantyn Wielki. W przylegającej do niej okrągłej kaplicy miał zdjąć szaty, założyć diadem i purpurę, i przez kaplicę św. studni wśród aklamacji wejść do Hagii Sophii. Scena przekazana przez Nikefora jest właściwie koronacją Konstantyna Wielkiego, rozgrywającą się właśnie w południowo-wschodniej części Hagii Sophii<sup>119</sup>.

Centralnym miejscem władczym w obrębie „strefy św. Michała” był, znajdujący się bezpośrednio przy relikwii stołu Abrahama i ikonie przedstawiającej trzech aniołów *metatorion*: wydzielone miejsce, gdzie podczas nabożeństwa przebywali cesarze i gdzie ustawiony był tron, na którym cesarze zasiadali dzierżąc berto<sup>120</sup>. Była to prywatna przestrzeń cesarska, którą władcy opuszczali, by wziąć udział w kluczowych momentach liturgii. W X w. *metatorion* stanowił rodzaj mini-pałacu wewnątrz Hagii Sophii: obejmował obie kondygnacje kościoła<sup>121</sup> (górna przeznaczona była być może dla augusty<sup>122</sup>). Podobnie jak w loża w hipodromie, *metatorion* – choć był przestrzenią prywatną (cesarz spożywał tam np. posiłki) – stanowił miejsce władcze, co widać po roli, jaką

---

środku absydy znajduje się mozaika przedstawiająca NMP z dzieciątkiem, mozaika po lewej stronie nie zachowała się. Po prawej stronie widzimy natomiast wizerunek archanioła wyposażonego w typowe atrybuty św. Michała: sceptrum i glob. Większość historyków sztuki identyfikuje owego archanioła z Gabrielem, właśnie ze względu na układ przestrzenny kompozycji (po tej stronie w sztuce bizantyńskiej często wyobrażano właśnie Gabriela). Identyfikacja z Michałem również się pojawia, choć rzadziej.

<sup>117</sup> Omówienie wszystkich miejsc, w których święta studnia pojawia się jako miejsce władcze: C. Mango, *Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Kopenhaga 1959, ss. 64 – 66 i passim.

<sup>118</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 248.

<sup>119</sup> Tekst: C. Mango, *Brazen House...*, s. 68. Z tej przyczyny kaplica św. Mikołaja nazywana miała być τῆς Βασιλίδος. W innej wersji (τῆς Βασιλίδου) nazwa ta pojawia się już w X. w. w *Patria* – por. ibidem. Należy zastanowić się, czy wezwania, które wybrał dla Nea Ekklesia Bazyli I nie były mocno związane z tą właśnie częścią Hagii Sophii. Kaplica św. studni niemal z całą pewnością była pod wezwaniem św. Michała. Sąsiadowały z nią kaplica św. Mikołaja oraz kaplica NMP (ibidem, s. 66 – 68, 81). Jeśli dodać do nich oczywiste wezwanie Chrystusa (któremu przecież poświęcona była Hagia Sophia), otrzymujemy czterech spośród pięciu patronów kościoła Bazylego. Piątym zaś był patron samego cesarza, Elias. Tego rodzaju przeniesienie sensowne jest jedynie wówczas, gdy kaplice, których wezwania zostają powtórzone, mają szczególne znaczenie dla ideologii władczej (tak jak miał je piąty patron Nea – Elias). Wydaje się, że ten warunek był spełniony.

<sup>120</sup> Mówi o tym już w VI w. Paulus Silentarius, *Descriptio S. Sophiae* 580 – 585, wyd. C. de Stephanis, Berlin 2011. Bliskość tronu do relikwii stołu Abrahama wynika bezpośrednio z relacji pielgrzymich. Matthews sytuował tron poza *metatorionem*, a sam *metatorion* przesunął bardziej na zachód, z czym polemizuje Dagron: por. T. F. Matthews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, London 1971, s. 96; G. Dagron, *Emperor and Priest*, tłum. J. Birrell, Cambridge 2003, s. 96.

<sup>121</sup> Ibidem, ss. 92, 96.

<sup>122</sup> A.G. Paspates, *The Great Palace Of Constantinople*, tłum. W. Metcalfe, 2004, s. 93 [brak miejsca wydania].

odgrywał w IX i X w. czasie koronacji<sup>123</sup>: po nałożeniu korony przez patriarchę, co miało miejsce przy ołtarzu, cesarz udawał się do metatorionu i zasiadał na tronie, gdzie dostojnicy składali mu hołd dokonując prostracji i całując kolana. To w metatorionie zatem dokonywał się końcowy, kluczowy akord rytów koronacyjnych.

Wróćmy na chwilę do zagadnień związanych ze świętem 8 listopada. W momencie, kiedy jesteśmy to w stanie uchwycić, czyli w X-wiecznym *De caeremoniis*, cesarze obchodzą ów dzień w Nea Ekklesia, w kaplicy poświęconej Archistrategowi (a więc niemal z pewnością tej, w której stał stół Abrahama)<sup>124</sup>. Można zatem z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że przed inauguracją Nea obchody te odbywały się w Hagii Sophii, zapewne również w kaplicy poświęconej Michałowi, czyli – wiele na to wskazuje – w kaplicy świętej studni, przy której ta sama relikwia stołu Abrahama również jest poświadczona.

Związek św. Michała z Hagią Sophią ukazuje się nam na razie niemal wyłącznie w późnym, poikonoklastycznym materiale. Postępowanie Bazylego I podczas fundacji Nea Ekklesia: jawne przeniesienie wezwania, zespołu relikwii związanych z kultem św. Michała i – zapewne – święta 8 listopada, pozwala sądzić, że w drugiej połowie IX w. postać pierwszego archanioła wydawała się ściśle związana z Hagią Sophią i osobą władcy. Świadectwa, którymi dysponujemy, sprawiają jednak wrażenie jedynie echa niejasnego już dla odbiorców układu symbolicznego, łączącego najważniejszą świątynię Konstantynopola z początkami miasta, kultem archanioła i osobą cesarza. Jak daleko wstecz jesteśmy w stanie wyśledzić ów układ?

Zbierzmy najpierw rozproszone wzmianki. Jeśli cofnąć się do czasów przedjustyniańskich, znajdziemy jedno świadectwo łączące Hagią Sophią z aniołem: w 408 r. Palladios pisze w swoim *Dialogu o życiu Jana Chryzostoma*, że patriarcha przed opuszczeniem biskupstwa zwrócił się do wiernych: „przez nasze modlitwy, walczy u boku anioła kościoła”, a następnie wspomina, że anioł opuścił kościół razem z Janem, nie mogąc znieść „osamotnienia kościoła, spowodowanego przez siły i moce zła, które przekształciły kościół w teatr”<sup>125</sup>. Wiara, że każdy kościół ma swojego anioła-opiekuna, wywodzi się z apokalipsy, a znajdziemy ją już u Orygenes<sup>126</sup>, dlatego trudno wzmiankę Palladiosa traktować jako całkowicie jednoznaczne potwierdzenie patronatu św. Michała nad Hagią Sophią. Z kolei z innego źródła dowiadujemy się, że już w drugiej Hagii Sophii miejsce, w którym

<sup>123</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De caeremoniis...*, s. 191 – 196 (R). Por. G. Dagron, *Emperor and priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003, s. 55;

<sup>124</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De caeremoniis...*, s. 121 (R).

<sup>125</sup> Palladius, *Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi* 10,35-36, wyd. P.R. Coleman-Norton, Cambridge 1928: Δεῦτε, προσευξάμενοι συνταξώμεθα τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας. Ibidem, 10,72: συνεξεληθόντος αὐτῷ καὶ τοῦ ἀγγέλου μὴ φέροντος τὴν ἐρημίαν τῆς ἐκκλησίας ἣν ἀρχαὶ πονηραὶ καὶ ἐξουσίαι εἰργάσαντο, καθάπερ θεατρονόμον ἀποδείξασαι. Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 232.

<sup>126</sup> Ap 1, 20 i Ap 2 – 3. Przekonanie takie znajdziemy także u Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu (por. komentarz wydawcy do Palladius, *Dialogus de vita...* 10,35-36) oraz np. w homilii na dzień archaniołów przypisywanej Janowi Chryzostomowi (lecz dużo późniejszej): PG 59, 756.

zasiadał cesarz znajdowało się po południowej stronie ołtarza: zgodnie z VI-wiecznym tekstem przekazany przez Konstantyna Porfirogenetę, jednym z końcowych etapów długiego i wieloetapowego rytuału koronacji cesarza Leona I w 457 r. było zajęcie przez niego miejsca w południowej nawie (Teodozjuszowej) Hagii Sophii<sup>127</sup>.

Moim zdaniem, o wczesnej dacie władczo-anielskiego układu w Hagii Sophii najmocniej świadczy proponowana przeze mnie etymologia wyrazu *metatorion* (μητατόριον), użytego najprawdopodobniej – w formie μιτατόριον – po raz pierwszy już w odniesieniu do drugiej Hagii Sophii<sup>128</sup> (inne wczesne wzmianki miejsce cesarskie w kościele nazywają „Paratiklin”<sup>129</sup> lub po prostu „pomieszczeniem”<sup>130</sup>). Wszystkie następne poświadczenia słowa *metatorion* pochodzą z IX i X w. *Metatorion* wywodzony jest zazwyczaj z łacińskiego *mutatorium* (przebieralnia)<sup>131</sup>. Etymologia ta jest niewątpliwie poprawna w odniesieniu do różnych pokoi, określanych tą samą nazwą, w których cesarz zdejmował bądź zakładał koronę (lub szaty), przed wejściem do dalszych pomieszczeń: w VI w. określa się je nazwą μουτατοριον, a w X w. – μητατοριον<sup>132</sup>. Jednak *metatorion* właściwy nie służył w

<sup>127</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De Caeremoniis...*, s. 415 (R). Wyjaśnienie opisu Porfirogenety por. G. Dagron, *Emperor and Priest...*, s. 60 – 64.

<sup>128</sup> Na początku VI w. Teodor Lektor w swojej *Historii Kościelnej* (PG 86: 188) używa słowa *mitatorion*, opowiadając o zamachu na życie patriarchy Eufemiosa, który miał się odbyć ἐμπροσθεν τοῦ μιτατωρίου (przed *mitatorionem*). Badacze uważają, że chodzi tu o rodzaj zakrystii lub inną wydzieloną przestrzeń nieopodal ołtarza, gdzie zasiadał patriarcha. Opinia ta bazuje na zestawieniu z *Rituale Graecorum*, gdzie pada słowo μεσατόριον, będące nazwą jakiegoś miejsca blisko ołtarza (*Euchologion Sive Rituale Graecorum, Complectens Ritus Et Ordines Divinae Liturgiae Officium. Juxta Usus Orientalis Ecclesiae*, wyd. Jacobus Goar, Javarina 1730, ss. 497, 500). Identyfikację *mitatorionu* i *mesatorionu* przeprowadza się w oparciu o relację o konflikcie cesarza Leona VI z patriarchą Mikołajem na początku X w. u Kontynuatora Teofanesa, w której również pada słowo *mitatorion* (*Theophanes Continuatus* 376). Tymczasem kluczowe dla nas zdanie tego tekstu zostało, jak wskazał N. Oikonomidès opacznie zrozumiane: jego podmiotem (i osobą, dla której przeznaczony był rzeczony *mitatorion*) nie jest patriarcha, lecz cesarz – w zdaniu tym chodzi zatem o *metatorion* cesarski (por. N. Oikonomidès „Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia”, *Dumbarton Oaks Papers* 30 (1976), s. 166). Słowo *mesatorion* z *Rituale Graecorum* jest najprawdopodobniej zniekształconym wyrazem *mensatorium* (*Euchologion sive Rituale Graecorum...*, s. 500), zaś w tekście Teodora Lektora może jak najbardziej – podobnie jak u Kontynuatora Teofanesa – chodzić o *metatorion* cesarski, co cofa istnienie *metatorionu* do drugiej, teodozjańskiej Hagii Sophii.

<sup>129</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De ceremoniis...*, s. 415. Reiskius proponuje w swoim wydaniu poprawienie na *paratriklinion*, co wydaje się sensowne – zwłaszcza w zestawieniu z uwagą Paulusa Silentiariusza (por. następny przypis). Papadopoulos uważa, że poprawić należy na *parakyklin* (miejsce przy siedzisku), ponieważ jego zdaniem, w Hagii Sophii nie było w V w. *metatorionu* ani *triklinionu*: J.B. Papadopoulos, „Le mutatorion des églises byzantines”, w: *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, red. V. Laurent, Bucarest 1946, s. 368, przyp. 2.

<sup>130</sup> Paulus Silentiarius, *Descriptio S. Sophiae...* 580 – 585.

<sup>131</sup> J.B. Papadopoulos, „Le mutatorion des églises...” (podobnie już Du Cange). Inna propozycja to *metatio* (wydzielona część kościoła): W.R. Lethaby, H. Swainson, H., *The Church Of Sancta Sophia, Constantinople. A Study Of Byzantine Building*, London/ New York 1894, s. 78.

<sup>132</sup> *Metatorion* tego rodzaju znajdował się przy narteksie południowo-zachodnim Hagii Sophii (Konstantyn Porfirogeneta, *De Ceremoniis...*, s. 54 (R); por. G. Majeska, „The emperor and his church...”, s. 5) oraz w kościele św. Jana Chrzciciela na Hebdomonie: Konstantyn Porfirogeneta, przytaczając za VI-wiecznym źródłem opis odbywającej się tam koronacji cesarza Leona I używa na jego określenie terminu μουτατόριον (Konstantyn Porfirogeneta, *De Caeremoniis*, s. 412 – 413 (R), por. J.B. Papadopoulos, „Le mutatorion des églises...”; o dacie źródła Porfirogenety por. G. Siebigs, *Kaiser Leo I*, Berlin 2010, s. 723 – 724). *Metatorion*-przebieralnia znajdował

żadnym razie takim celom<sup>133</sup>, lecz był, jak wspomniałam, rodzajem łoży cesarskiej<sup>134</sup> i miejscem władzy.

Przyjrzyjmy się zatem innemu łacińskiemu słowu, *metator*. Oznacza ono mierniczego, tego, kto wytycza miejsce pod budynek, obóz wojskowy, miasto itp.<sup>135</sup> Gdy sięgniemy do księgi Ezechiela (Ez 40 – 47), trafimy tam na postać anioła-przewodnika, który podczas długiej wizji pokazuje prorokowi niebiańską świątynię jerozolimską, na wzór której wznieść należy świątynię ziemską. Postać tę przedstawiono jako „męża, który miał wygląd, jakby był z brązu; miał on lniany sznur w ręce oraz mierniczy pręt” (Ez 40, 3). Obraz ten pojawia się jeszcze w Ez 47, 3; Zach 1, 16; Zach. 2, 5; w Apokalipsie anioł nakazuje zmierzenie świątyni Janowi (Ap 1, 1), zaś w dalszej części wizji jeden z aniołów mierzy złotą trzciną Jerozalem czasów mesjańskich (Ap 21, 15). Widzimy, że w Biblii mocno widoczny jest związek pomiędzy odbudową świątyni jerozolimskiej, której plan istnieje w niebie, a aniołem pańskim-mierniczym, aczkolwiek termin „mierniczy” w samej Biblii nie pada.

IX-wieczny *Żywot Konstantyna*, będący w dużej części odpisem V-wiecznego tekstu Filostorgiosa zawiera uwagę, że anioł kroczący przed Konstantynem podczas wytyczania granic Konstantynopola nadzorował czynność mierzenia (τὰ μέτρα), dokonywaną przez cesarza niejako na podobieństwo wytyczania granic Jerozolimy (jak rozumiemy, niebieskiej)<sup>136</sup>. W IX-wiecznej *Diegesis* czytamy, że cesarz Justynian na ziemi „wytyczał plan” Hagii Sophii, objawiony mu przez anioła. Użyte słowo καταμετρεῖν oznacza „mierzyć w dół”, „wytyczać granice wedle tego, co w górze” – czyli wedle planu ujawnionego przez anioła. Należące do tej samej rodziny słowo μετρητής jest greckim odpowiednikiem *metatora*.

Jeśli cofniemy się jeszcze bardziej, słowo *metator* znajdziemy w bardzo ciekawym passusie u Laktancjusza: w *De Institutiones* mówi on, że w czasach starotestamentowych Bóg pragnął posłać na ziemię *metatorem templi sui*, do czego nie doszło przez nieprawość żydów<sup>137</sup>. A zatem Chrystus

---

się również przy sali tronowej w Magnaurze (Konstantyn Porfirogeneta, *De Ceremoniis...*, s. 583), na terenie zabudowań hipodromu (ibidem, s. 365) oraz najprawdopodobniej w kościele blacherneńskim, który służył w późniejszym okresie jako świątynia pałacowa (*The Oxford Dictionary of Byzantium*, red. A.P. Kazhdan, New York 1991, s.v. *metatorion*).

<sup>133</sup> Wchodząc do Hagii Sophii od strony południowo-wschodniej cesarz zdejmował koronę w wydzielonej części kaplicy św. studni (por. wyżej). To to miejsce odpowiadało „mutatorium” przy wejściu południowo-zachodnim. Odrzucić należy zatem propozycję Papadopoulosa, który nazwę „właściwego” metatorionu wywodzi od przebieralni, która znajdować się miała u jego wejścia (J.B. Papadopoulos, „Le mutatorion des églises...”, ss. 371 – 372).

<sup>134</sup> G. Dagron, *Emperor and priest...*, s. 92. Warto zauważyć, że odpowiednie miejsce w kościele Zaśnięcia NMP na Kremlu, wzorowanym pod tym względem na Hagii Sophii, nazywało się *carskoje mesto*. We „właściwym metatorionie” cesarz zdejmuje i zakłada szaty podczas koronacji, jednak jest to część rytuału koronacyjnego i raczej nie odbywa się w żadnej wydzielonej „przebieralni”, ale we właściwym wnętrzu – wynika to również z tekstu *De Caeremoniis* i podkreśla wagę owego miejsca jako przestrzeni imperialnej.

<sup>135</sup> OLD s.v. *metator*.

<sup>136</sup> Aparat krytyczny do rozdziału 2, 9 w: Philostorgius, *Kirchengeschichte*, wyd. J. Bidez, Berlin 1981.

<sup>137</sup> Laktancjusz, *Divinarum institutionum...* 4,11,11. Panuje zgoda, że wyrażenie to odsyła czytelnika właśnie do wizji Ezechiela, Zachariasza (której Laktancjusz poświęcił w *De institutiones* sporo miejsca – P. Monat, *Lactance*

przedwcielony był w IV w., w kręgach bliskich Konstantynowi, określany jako „mierniczy świątyni”. Badacze zwrócili też uwagę, że mierniczy jest jednym z określeń Logosu u Filona z Aleksandrii<sup>138</sup>. Widać po relacji Filostorgiosa i *Diegesis*, że odpowiednikiem owego mierniczego niebieskiego mógł być cesarz – mierniczy miasta bądź ziemskiej świątyni. Słowo *metatorium* oznaczać powinno „miejsce przeznaczone dla *metatora*”, „siedzibę *metatora*”, podobnie jak np. *praetorium* to siedziba pretora. *Metator* oddaje się po grecku jako μητάτωρ<sup>139</sup>, a więc greckim odpowiednikiem *metatorium* będzie właśnie μητατώριον. Moim zdaniem, w momencie, gdy określenie *metatorion* przestało być zrozumiałe, zatarła się różnica pomiędzy nim a terminem *mutatorion* i to tą pierwszą nazwą zaczęto określać tak lożę cesarską, jak i liczne przebieralnie.

Już łacińskie pochodzenie słowa wskazuje na wczesny rodowód *metatorionu*. Natomiast osoba Laktancjusza odsyła nas wprost do Konstantyna Wielkiego: był on wszak preceptorem jego syna, Kryspusa. Nawet nie upierając się przy osobistym udziale władcy w nazwaniu *metatorionu* (ostatecznie nie wiemy przecież, czy w ogóle to on wznosił Hagię Sophię), zastanowić się trzeba, czym *metatorion* mógł być pierwotnie. W obliczu przytoczonych świadectw można chyba zaryzykować tezę, że chodziło o miejsce poświęcone budowniczemu miasta i świątyni: temu w niebie, czyli aniołowi pańskiemu/św. Michałowi/ Chrystusowi-Logosowi/ Sophii oraz temu na ziemi, czyli cesarzowi. Usytuowanie w tym miejscu loży cesarskiej wskazuje, że władca królować tam miał wraz z Chrystusem-Logosem (w jego anielskiej postaci), wraz z którym i dla którego założył miasto i wznosił świątynię.

Zastanawiająca jest również obecność studni w kompleksie poświęconym św. Michałowi i związanym z władzą cesarską. Archeolodzy nie badali dotychczas kaplicy świętej studni, nie znamy

---

*et la Bible...*, ss. 143 – 149) i Apokalipsy, por. ibidem, ss. 179 – 180. Na uwagę zasługuje również użycie wyrazu *metator* w homiliach Piotra Chrysologa, biskupa Rawenny z przełomu IV i V w. Określa on np. św. Elżbietę jako „sacrificii domus, sanctitatis hospitium, metatum metatoris christi, angeli domicilium, aula spiritus sancti, dei templum” (Petrus Chrysologus, *Sermones*, nr 91, wyd. A. Olivar, Paris 1981 (CCSL 24a), zaś św. Jan Chrzyciel to „maior homine, par angelis, legis summa, euangelii satio, apostolorum uox, silentium prophetarum, lucerna mundi, praeco iudicis, praecursor christi, metator domini, dei testis, totius medius trinitatis” (ibidem, nr 127 (CCSL 24b)). Podobną frazeologią posługuje się Piotr pisząc o zwiastowaniu: „Ad domicilium castitatis angelus metator aduenit, ut regi aulam, deo templum, et caelesti sponso thalamum praepararet” (ibidem, nr 141 bis, por. także ibidem, 141). Ostatnia wzmianka, a zwłaszcza użyte w niej przenośnie są dla nas szczególnie interesujące, bowiem ukazują anioła pańskiego (tutaj Gabriela) jako mierniczego, który w chwili wcielenia wytycza Chrystusowi w łonie Marii „pałac” (jako królowi) i „świątynię” (jako Bogu).

<sup>138</sup> Tekst zachowany jest tylko po ormiańsku, dlatego nie wiadomo, jaki termin pada u Filona w oryginale. Por. M. Black, „On the Origin of the Name Metatron”, *Vetus Testamentum* 1 (1951), ss. 217 - 219. Nowszy przegląd badań: A.A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen 2005, ss. 211 – 253. W tym kontekście należy być może uważniej przyjrzeć się propozycjom hebraistów, łączących wyraz *metatorion* z hebrajskim *Metatron*: imieniem pierwszego wśród aniołów z apokryficznych ksiąg Henocha, identyfikowanym z Michałem. Wedle jednej z koncepcji *Metatorion* miało być miejscem przygotowanym przez Metatrona (S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud. Midrasch und Targum*, Princeton, 1898, t. 1, ss. 92, 250 – 252). Również imię Metatrona wywodzi się w literaturze od zgrecyzowanej formy słowa *metator* (A.A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, ss. 211 – 253).

<sup>139</sup> Słowo poświadczane w latach 30. VI w. Jan Lydos, podając go na określenie mierniczego w armii rzymskiej: *De magistratibus populi Romani*, 157,19, wyd. M. Dubuisson, Paris 2006.



zatem odpowiedzi na pytanie, kiedy mogła ona zostać wydrążona i czy wchodziła w skład przedjustyniańskiej świątyni<sup>140</sup>. Średniowieczni pielgrzymi jednogłośnie przedstawiają ową studnię jako relikwię – na ogół jako studnię Jakubową, przy której Jezus spotkał Samarytanę<sup>141</sup>. Ta nowotestamentowa asocjacja nie jest wszakże jedyna: jedna z relacji pielgrzymich mówi o świętej studni, że jej wody łączą się z wodami Jordanu<sup>142</sup>, co zapewne było wynikiem skojarzenia z leżącymi na pokrywie studni trąbami jerychońskimi<sup>143</sup> i sceną rozstąpienia się Jordanu podczas zdobycia Jerycha (Joz. 3, 7 – 17). Skoro identyfikacja nie była jednoznaczna (a także biorąc pod uwagę, jak studnie biblijne były ze sobą nagminnie mylone<sup>144</sup>), może należy przyrzeć się innej „świętej studni” – tej, którą Abraham wydrążyć miał w Mamre<sup>145</sup>. Wzmiankę o niej znajdujemy już w 333 r. u pielgrzymą z Bordeaux<sup>146</sup> i jest ona później stale obiektem pielgrzymek. W palestyńskim Mamre wyodrębnić można wyraźnie dwa punkty, wokół których koncentrował się kult: była to właśnie studnia oraz dąb (lub drzewo terpentynowe), pod którym Abraham podjął gości. Stół, choć brak go w Biblii, pojawia się w ikonografii sceny tzw. „gościnności Abrahama” już w drugim najwcześniejszym jej przedstawieniu (mozaika w St. Maria Maggiore w Rzymie, datowana na 432 – 440 r.)<sup>147</sup> i wydaje się dość oczywistym rekwizytem dopełniającym opowieść. Może zatem relikwie w Hagii Sophii powtarzają układ przestrzenny Mamre (niekoniecznie faktyczny, ale np. wyobrażony na podstawie tekstu Księgi Rodzaju i tradycji): w kaplicy św. studni znajduje się studnia Abrahama, zaś nieco dalej – stół, przy którym zasiedli jego goście oraz ikona przedstawiająca „trzech aniołów”<sup>148</sup>. Jestem świadoma, że buduję w tym miejscu piętrową hipotezę, jednak bliski związek Konstantyna Wielkiego z Mamre każe postawić pytanie, czy ów układ przestrzenny nie wywodzi się z samych początków Hagii Sophii i czy nie miał być odtworzeniem w kościele poświęconym Michałowi sceny najważniejszego biblijnego

<sup>140</sup> Justynian uchodzi za budowniczego *diabetika*, czyli przejścia łączącego kompleks pałacowy z Hagią Sophią, które to przejście znajdowało się na poziomie wyższej kondygnacji (czyli nad kaplicą św. studni, z której stropem musiało być połączone). Por. C. Mango, *The Brazen House...*, ss. 87 – 92. Możemy wnioskować z tego jedynie, że kaplica św. studni została wzniesiona najpóźniej w tym momencie.

<sup>141</sup> G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople...* s. 224 – 226.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>143</sup> *Diegesis...* 22.

<sup>144</sup> Ł. Niesiołowski-Spanò, „Palestyńskie miejsca kultu o korzeniach starotestamentowych w późnej starożytności”, *Sympozja kazimierskie*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2005, ss. 124 – 126.

<sup>145</sup> W Biblii wzmianka o studni jest pośrednia: Abraham zapowiada swoim gościom, że przyniesie im wody do obmycia: Rdz 18, 4, natomiast w Mamre studnia była ważnym miejscem kultu, o którym wspomina wiele relacji pielgrzymich. Do studni trafiały także wota. Wśród innych studni biblijnych, o których warto wspomnieć, jest studnia Hagar, przy której objawić się miał anioł pański (Rdz 16, 7 – 14; 21, 14 – 19). Studnia Hagar i studnia z Mamre pojawiają się w jednej i tej samej biblijnej narracji o poczęciu przez Abrahama synów.

<sup>146</sup> *Itinerarium Burdigalense* 599.

<sup>147</sup> Por. np. A. Grabar, *Christian iconography: A Study of its Origins*, London 1969, ss. 112 – 123, pl. 274.

<sup>148</sup> Wspomina o niej również Antoni z Nowogrodu, który pomija stół Abrahama wśród wymienionych relikwii Hagii Sophii, por. wyżej.

objawienia anioła pańskiego. Można też zastanowić się, czy połączenie układu z Mamre z miejscem zasiadania cesarza nie miał sugerować utożsamienia władcy z Chrystusem z Mamre.

#### Źródła inspiracji Konstantyna: autorzy chrześcijańscy o triumfie nad pogaństwem w 312 r.

Nawet jeśli tylko część moich przypuszczeń jest słuszna, to i tak powstaje pytanie, jak to możliwe, że Konstantyn z rozmysłem zapoczątkował imperialno-sakralne odniesienie do św. Michała. Skąd czerpał inspirację? Jako że trudno podejrzewać cesarza o teologiczne wysublimowanie (choć niewątpliwie był on wyjątkowo sprawnym ideologiem), trzeba wskazać, że rozmaite omawiane tu pomysły były częścią dyskursu politycznego i religijnego czasów Konstantyna. Popatrzmy zatem, w jaki sposób źródła chrześcijańskie interpretowały dziesięć lat przed założeniem Konstantynopola triumf wiary nad pogaństwem, czyli zwycięstwo Konstantyna nad Maksencjuszem i Licyniuszem nad Maksyminem Dają oraz wydany następnie przez cesarza tzw. edykt tolerancyjny. Podeprzyjmy się w tym miejscu źródłami, które powstały, zanim wybuchł konflikt pomiędzy Konstantynem a Licyniuszem, bowiem późniejsze teksty z konieczności zmieniają pierwotne rozumienie owych wypadków. Dwa teksty będą tu instruktywne, tym bardziej że wyszły spod pióra osób przynajmniej pośrednio związanych z dworem cesarskim: *De mortibus persecutorum* Laktancjusza oraz umieszczona w *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei mowa, którą wygłosił on na inaugurację kościoła w Tyrze, zapewne w 315 r.<sup>149</sup>

W rozdziałach 43 – 49 *De mortibus persecutorum* Laktancjusz opisuje zwycięstwo chrześcijańskich cesarzy Konstantyna i Licyniusza odpowiednio nad Maksencjuszem i Maksyminem Dają. Opisy te są pod wieloma względami zbieżne – podobieństw jest bardzo wiele, ale odnotujmy te najbardziej znaczące. Przed bitwą przy Moście Mulwijskim Maksencjusz zasięga porady wyroczni, Konstantyn zaś we śnie dostaje nakaz oznaczenia tarcz żołnierzy chrystogramem. W dniu quinquennaliów Maksencjusza Konstantyn pokonuje swego przeciwnika dzięki pomocy boskiej<sup>150</sup>. W następnym roku na wschodzie Maksymin składa przysięgę Jowiszowi, że jeśli wygra, zmiecie chrześcijan z powierzchni ziemi. Licyniuszowi zaś ukazuje się we śnie anioł pański, który uczy go modlitwy do Boga (tekst modlitwy autor przytacza w całości). W przeddzień ósmej rocznicy wyniesienia Maksymina żołnierze Licyniusza odmawiają modlitwę podyktowaną przez anioła, po czym odnoszą z boską pomocą zwycięstwo nad armią Maksymina<sup>151</sup>. Po tym triumfie Licyniusz (jak

<sup>149</sup> Mowa datowana jest między 314 a 317 r. i powszechnie uważana jest nie tylko za autentyczną, ale również niezmienną względem tekstu faktycznie wygłoszonego przez Euzebiusza w Tyrze: C. Smith, „Christian rhetoric in Eusebius' pagegyric at Tyre”, *Vigiliae Christianae* 43 (1989), ss. 226 - 247.

<sup>150</sup> Laktancjusz, *De mortibus persecutorum* 44.

<sup>151</sup> Ibidem, 45 - 47.

twierdzi, po konsultacji z Konstantynem), wydaje edykt wprowadzający wolność kultu dla chrześcijan<sup>152</sup>. W końcowych rozdziałach swojego dzieła Laktancjusz opisuje jeszcze śmierć pozostałych przy życiu wrogów chrześcijaństwa, po czym podsumowuje zrelacjonowane wypadki: Bóg stał z powierzchni ziemi swych wrogów, zaś w imperium i w Kościele zapanował pokój<sup>153</sup>.

Licyniusz przedstawiony jest w tym obrazie jako największy pogromca pogan, cieszący się szczególną boską opieką. Laktancjusz poświęca jego zwycięstwu więcej miejsca niż zwycięstwu Konstantyna, o wiele bardziej rozbudowana jest również wizja, która stała się przed bitwą udziałem Licyniusza. Starcie między Konstantynem a Maksencjuszem wydaje się jedynie przygrywką, zapowiedzią właściwego, kluczowego triumfu wiary nad pogaństwem, czyli bitwy pomiędzy Licyniuszem a Maksyminem Dają. To Licyniusz w końcu jest tym, który po zwycięstwie zezwala chrześcijanom na swobodny kult.

Obraz ten znajduje niezwykle pouczające rozwinięcie w mowie Euzebiusza. Wedle słów autora ma ona ilustrować, jak po wielkim zwycięstwie chrześcijańskich cesarzy nad wrogami wiary w imperium zapanował pokój i można było na nowo wznosić kościoły. Brak w niej szczegółów historycznych, za to znajdziemy znakomitą interpretację wydarzeń politycznych sprzed dwóch-trzech zaledwie lat. Euzebiusz pisze najpierw o prześladowaniach: światło Chrystusa, które pojawiło się na świecie, rozsierdziło „Zazdrośnika, który nienawidzi tego, co dobre i Demona, który miłuje to, co złe”<sup>154</sup>, który począł niszczyć kościoły chrześcijańskie. „Następnie rozległy się jego świsty przeraźliwe i syki węzów, to w owych pogroźkach bezbożnych tyranów, to znowu w bluźnierczych rozporządzeniach władców przewrotnych. Potem zionął swym jadem śmiertelnym, pochwycone przez siebie dusze zaprawił trucizną straszną a zgubną (...)”<sup>155</sup>. Bezbożni władcy przedstawieni zostali zatem jako narzędzie szatana, w postaci smoka-węża.

Czytajmy dalej: „Tedy na nowo Anioł Wielkiej Rady, wielki Archistrateg Boga, zjawił się nagle (...). Swych wrogów i nieprzyjaciół zniósł i zniszczył tak doszczętnie, że zdaje się, jakoby imię ich nigdy nie istniało. Swych przyjaciół i domowników do najwyższej wyniósł chwały (...)”<sup>156</sup>. Przeciwno smokowi stają zatem do boju obrońcy wiary, prowadzeni przez Chrystusa, ale jako „Anioła Wielkiej Rady i boskiego Archistratega” (ὁ τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, ὁ μέγας ἀρχιστράτηγος τοῦ θεοῦ).

---

<sup>152</sup> Ibidem, 48.

<sup>153</sup> Ibidem 52.

<sup>154</sup> Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica* 10,4,14. τοῦ μισοκάλου φθόνου καὶ φιλοπονήρου δαίμονος. Tekst polski w przekładzie A. Lisieckiego z pomniejszymi zmianami.

<sup>155</sup> Ibidem. εἶτα δὲ δεινὰ συρίγματα καὶ τὰς ὀφιώδεις αὐτοῦ φωνὰς τότε μὲν ἀσεβῶν τυράννων ἀπειλαῖς, τότε δὲ βλασφήμοις δυσσεβῶν ἀρχόντων διατάξεις ἀφιέντος καὶ προσέτι τὸν αὐτοῦ θάνατον ἐξερευγομένου.

<sup>156</sup> Euzebiusz, *Historia ecclesiastica* 4,4,15-20. αὐθις ἐξ ὑπαρχῆς ὁ τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, ὁ μέγας ἀρχιστράτηγος τοῦ θεοῦ, μετὰ τὴν αὐτάρκη διαγυμνασίαν ἣν οἱ μέγιστοι τῆς αὐτοῦ βασιλείας στρατιῶται διὰ τῆς πρὸς ἅπαντα ὑπομονῆς καὶ καρτερίας ἐνεδείξαντο, ἀθρόως οὕτως φανείς, τὰ μὲν ἐχθρὰ καὶ πολέμια εἰς ἀφανὲς καὶ τὸ μηθὲν κατεστήσατο, ὥς μηδὲ πώποτε ὠνομάσθαι δοκεῖν, τὰ δὲ αὐτῷ φίλα καὶ οἰκεῖα δόξης ἐπέκεινα παρὰ πᾶσιν (...).

Nie ma chyba określeń, które w jeszcze wyraźniejszy sposób wskazywałyby, że mamy do czynienia z wyobrażeniem Chrystusa-Michała. „Anioł Wielkiej Rady” to, jak wspominałam, określenie pojawiające się w księdze Izajasza (Iz 9, 6) jako jedno z imion Emmanuela. „Archistrategiem” dwukrotnie nazwany jest anioł pański, który ukazał się Jozuemu pod Jerychem (Joz 5, 14 – 15) – jest to jedyne miejsce w Biblii, gdzie to określenie pada. Już w 315 r. triumf chrześcijaństwa nad pogaństwem opisywany był zatem za pomocą pojęć, odnoszących się do przedwcielonego Chrystusa. Możemy przypuszczać, że retoryka tego rodzaju stała w ścisłym związku z „wizją” Licyniusza i że to właśnie ta wizja zdominowała na początku chrześcijańską wykładnię wydarzeń lat 312 i 313<sup>157</sup>.

W momencie, gdy doszło do konfliktu między dawnymi sojusznikami i w końcu do zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem, obraz ten musiał zostać przewartościowany. Teraz to Licyniusz przedstawiony został jako poganin i wróg chrześcijan, Konstantyn zaś, wraz ze wschodnimi autorami chrześcijańskimi, od których wiedzę tę czerpiemy, starał się udowodnić, że cieszy się opieką chrześcijańskiego Boga. Już w *Historii Kościelnej* Euzebiusza, spisanej ok. 326 r. dochodzi do zmiany obrazu wcześniejszych wypadków: wizja Konstantyna z 312 r. zostaje rozbudowana, wizja Licyniusza znika zaś z narracji. Jednak również bieżącemu zwycięstwu nadać trzeba było odpowiednią rangę i wyposażać w odpowiednią interpretację. Konstantyn, jak się zdaje, pragnął wskazać, że Licyniusz, dawny podopieczny Chrystusa-Michała stanął teraz po stronie szatana<sup>158</sup>, zaś to Konstantyn cieszy się teraz szczególną opieką archanioła. Sądzę, że Konstantyn mógł uciec się tu do wypróbowanej metody, tzn. ogłosił, że teraz to jemu ukazał się anioł pański, wieszcząc zwycięstwo nad przeciwnikiem<sup>159</sup>, a jednocześnie przekonywał, że Licyniusz szukał pomocy u bogów pogańskich (tę drugą informację znajdziemy u Euzebiusza). Smaku całej sprawie dodaje fakt, że oba zwycięstwa: Licyniusza nad Maksyminem Dają i jedenaście lat późniejsze Konstantyna nad Licyniuszem miały miejsce niemal dokładnie w tym samym miejscu: w okolicach Adrianopola i Bizancjum. W tym świetle nowa fundacja miejska, która w 324 r. była z pewnością symbolicznym zwieńczeniem wielkiego triumfu, okazuje się rodzajem wotum ustanowionego w miejscu, gdzie dwukrotnie doszło do zwycięstwa Chrystusa-Michała nad szatanem.

W tym miejscu paść musi oczywiście pytanie, dlaczego wizja Konstantyna niemal bez śladu znikła ze źródeł?<sup>160</sup> Odpowiadać można różnie: może ewentualna „anielska wizja” Konstantyna była

---

<sup>157</sup> Jak nadmieniałam na początku rozdziału, te dwa określenia Logosu powtarza Euzebiusz w 335 r.

<sup>158</sup> Co wedle sporej części badaczy było wyłącznie propagandą, bowiem Licyniusz nie prowadził w rzeczywistości polityki antychrześcijańskiej. Propaganda ta, głoszona oczywiście przez Konstantyna, znalazła swoje odbicie m.in. w kulcie św. 40 męczenników z Sebaste: RAC 23, kol. 145.

<sup>159</sup> Cyril Mango w jednym ze swoich artykułów zasugerował jednym zdaniem, że Konstantyn mógł „przywłaszczyć sobie” wizję Licyniusza, nie wskazał jednak, jak owo „przywłaszczenie” miałoby się odbyć: C. Mango, „St. Michael and Attis”, s. 60.

<sup>160</sup> Aluzji do niej być może dopatrzeć można się w kilku miejscach. Całe *Peri theophanias* Euzebiusza poświęcone jest objawieniom Logosu w różnych momentach dziejowych, a autor nieustająco przypomina, że mają one miejsce „również dzisiaj”. Z kolei w wygłoszonej w 335 r. mowie ku czci Konstantyna, tenże sam

podyktowana potrzebą chwili, i gdy potrzeba ta znikła, wizja znikła razem z nią? Może posługiwanie się chwytem zbytnio przypominającym wcześniejszą propagandę przeciwnika okazało się nieskuteczne? Może sprawa anielskiej natury Chrystusa stała się wkrótce zbyt niepewna teologicznie, by posługiwać się nią w ideologii cesarskiej? Może w końcu gdy nowe miasto wyrosło z roli jedynie pomnika zwycięstwa z 324 r., w natłoku innych odniesień symbolicznych ten jeden element uległ – przynajmniej częściowemu – zatarciu?

Sądzę że najpełniejszą odpowiedź na to pytanie przyniesie 3. rozdział pracy. Widoczne stanie się tam po pierwsze, jak szybko i skutecznie Chrystus-Logos zastąpiony został w roli opiekuna miasta przez Chrystusa nowotestamentowego, a to przez dwie okoliczności: na poziomie historycznym wskazać można, że sam Konstantyn wydaje się pod koniec życia wyraźnie skłaniać ku postaci Chrystusa wcielonego, czego najlepszym dowodem jest pochówek u św. Apostołów. Na poziomie tradycji natomiast, centralne miejsce wśród wątków związanych z postacią Konstantyna od razu zajęła legenda o odnalezieniu drzewa krzyża przez św. Helenę i jego (rzekomym) sprowadzeniu do Konstantynopola oraz natrętnie powracającą i do cna eksploatowaną wizją *touto nika*, wokół której szybko skupiły się wszystkie opowieści o Konstantynie Wielkim jako cesarzu chrześcijańskim. W rozdziale 3. pokażę, jak Konstantynowa wizja krzyża sprzed bitwy na Moście Mulwijskim przenikła do w pełni już wówczas zmitologizowanej historii założenia Konstantynopola, moim zdaniem wypierając znajdującą się tam pierwotnie wizję anielską. Proces ten nie budzi większego zdumienia: bardziej nośne z dwóch niemal identycznych wcieleni jednego wątku fabularnego „pożarło” w ten sposób swój bledszy i ideowo mniej płodny odpowiednik, stając się przy okazji częścią wyobrażenia o Konstantynopolu-Jerozolimie, czy wręcz Konstantynopolu-Golgocie.

#### Hagia Sophia jako nowa świątynia jerozolimska.

Przejdźmy teraz do Hagii Sophii. Nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy Hagie Sophie wzniósł Konstantyn (co poświadcza najwcześniej VII-wieczna, niepewna wzmianka *Kroniki wielkanocnej*<sup>161</sup>), czy raczej jego syn Konstancjusz, o czym jest przekonana większość badaczy<sup>162</sup>. Nie ma to jednak aż takiego znaczenia, póki przyjmiemy założenie o trwałości opowieści o zwycięstwie

---

Euzebiusz wspomina „częste boskie wizje”, których cesarz miał doświadczać w ciągu życia, co sugeruje, że wizja krzyża przed bitwą na Moście Mulwijskim nie była jedyną znaną wizją Konstantyna (Euzebiusz, *De laudibus Constantini* 11,1, wyd. I.A. Heikel. O tłumaczeniu kluczowego dla nas zdania: T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 368, przyp. 182).

<sup>161</sup> *Chronicon Paschale*, wyd. I. Dindorf, Bonn 1832, s. 544.

<sup>162</sup> Skrót dyskusji w komentarzu do angielskiego przekładu *Kroniki Wielkanocnej: Chronicon Paschale 284-628 AD*, tłum. M. Whitby, M. Whitby, Liverpool 1989, s. 35.

Konstantyna nad Licyniuszem na przestrzeni jednego pokolenia<sup>163</sup>. W każdym razie fundacja takiej świątyni, poświęconej Chrystusowi jako Logosowi/Michałowi/Sophii wydaje się najzupełniej konsekwentnym zwieńczeniem nie tyle nawet Konstantynowego zwycięstwa nad Licyniuszem, ile szerzej triumfu chrześcijaństwa w całym rzymskim świecie. Musimy powrócić tu do sprawy świątyni jerozolimskiej. Obraz Hagii Sophii jako świątyni Salomona przewija się przez literaturę fachową. Georg Scheja pokazał w 1962 r., jak silne były związki justyniańskiej Hagii Sophii ze świątynią Salomona: zwrócił uwagę, że w Hagii Sophii przechowywano relikwie arki przymierza i naczynia liturgiczne ze świątyni jerozolimskiej. Sugerował też, że wymiary justyniańskiego kościoła oraz wiele prawdopodobnych elementów wystroju nawiązywało do biblijnych opisów świątyni jerozolimskiej<sup>164</sup>. Autor był przekonany, że pomysłodawcą owych nawiązań był Justynian. Gilbert Dagron uznał pomysł Scheji za „wart uwagi, acz nieco zbyt daleko posunięty” i przekonywał, że wątek „Salomonowy” pojawił się w związku z Hagią Sophią niejako wtórnie, poprzez skojarzenie wezwania kościoła (Mądrości) z osobą (i mądrością) króla Salomona<sup>165</sup>. Tymczasem istnieją przesłanki, by trop ten wiązać z samą fundacją Hagii Sophii. Nie chodziłoby tu jednak o naśladownictwo świątyni Salomona jako takiej, lecz o wzniesienie nowej, chrześcijańskiej świątyni Chrystusa, która ową pierwszą zastąpi i przewyższy, tak jak prawdziwa mądrość, czyli Chrystus-Sophia, przewyższyła mądrość Salomona.

Przyjrzyjmy się w tym kontekście raz jeszcze mowie Euzebiusza na inaugurację kościoła w Tyrze. Choć mowa dotyczy konsekracji kościoła w gruncie rzeczy prowincjonalnego, jej retoryka nie pozwala na cień wątpliwości: autor jest przekonany, że w momencie ustanowienia chrześcijaństwa w całym imperium nadszedł czas na wzniesienie nowej świątyni Salomona, tym razem poświęconej zwycięskiemu Chrystusowi, „który jest Słowem, Mądrością i Światłem”<sup>166</sup> i który ma być kamieniem węgielnym nowego kościoła. Całość jest tak sugestywna, że można wręcz zastanawiać się, czy tekst Euzebiusza, lub jakiś podobny mu, nie stał się inspiracją fundacji Hagii Sophii. Niemal na pewno zaś za

---

<sup>163</sup> Wydaje się możliwe, że Konstancjusz wzniósł Hagię Sophię wedle jakichś wskazówek Konstantyna, które uzupełnił i rozwinął – podobnie jak miało to najpewniej miejsce w przypadku kościoła Apostołów. Tak przedstawia rzecz Jerzy Kedrenos, *Compendium Historiarum*, wyd. I. Bekker, Bonn 1838, s. 523.

<sup>164</sup> Scheja, „Hagia Sophia und Templum Salomonis”. Jeśli prawdziwe są ustalenia Scheji co do wymiarów Hagii Sophii, które miałyby w łokciach bizantyńskich wynosić tyle samo, co podane w łokciach wymiary biblijnej świątyni, to można zapytać, czy wymiary te nie zostały określone już przy budowie pierwszej Hagii Sophii. Wiemy, że obie późniejsze budowle (Teodozjusza i Justyniana) miały obrys z grubsza identyczny z obrysem pierwszego kościoła.

<sup>165</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire*, ss. 298 – 300.

<sup>166</sup> Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica* 10,4,26. (Λόγος, Σοφία, Φῶς). Koresponduje to dobrze z przekonaniem Euzebiusza, że zburzenie Jerozolimy i świątyni było karą dla Żydów, którzy okazali się niegodni Chrystusa (T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 172). To samo przekonanie znajdziemy również u Rufina, który opowiada, że w czasach Juliana żydzi starali się odbudować świątynię, która została jednak zburzona przez trzęsienie ziemi. Wielu żydów, rozumiejąc przekaz, nawróciło się wówczas na chrześcijaństwo (Rufin z Akwilei, *Historia ecclesiastica* 38 - 39). W takim rozumowaniu chrześcijanie stali się dla Boga nowym narodem wybranym, który powinien wzniesić mu nową świątynię na miejsce starej. Por. C. Smith, „Christian rhetoric...”, ss. 228, 244. Podobne rozumowanie dotyczące relacji pomiędzy żydami a chrześcijanami (choć nieobejmujące kwestii fizycznego odbudowania świątyni) znajdziemy również u Laktancjusza w *De Institutiones* 4,14 (por. wyżej).

fundacją Hagii Sophii stoją pomysły, które odnajdujemy w mowie Euzebiusza, i które musiały być powszechne w IV-wiecznych kręgach chrześcijańskich.

I tak, tekst nazywa np. fundatora kościoła (chodzi o Paulina, biskupa Tyru) „Archistrategiem tutejszego wojska”, „drugim po Pierwszym i Wielkim Arcykapłanie”, „sługą Boga”, „nowym Aaronem i Melchizedekiem”, „podobnym do Syna Bożego”<sup>167</sup>; Paulin „nie ustępuje Bezeleelowi, którego sam Bóg przepełnił duchem mądrości i rozumu, tudzież wszelką inną znajomością sztuki oraz umiejętności i powołał go na twórcę budowy Swego przybytku według wzorów symbolicznych, z niebios wziętych”<sup>168</sup>. Świątynia w Tyrze „z natury podobna jest do owego wzoru idealnego, jak tylko to, co jest widzialne, podobne może być do tego, co niewidzialne”<sup>169</sup>. Euzebiusz opisuje następnie obszernie kościół w Tyrze, zestawiając np. ołtarz ze „Świątym Świątych” świątyni Salomonowej<sup>170</sup> i nazywając Paulina „nowym Salomonem”<sup>171</sup>. Świątynia nazwana jest wdową-Oblubienicą, Oblubieńcem zaś jest Chrystus-Słowo, który niegdyś się od niej odwrócił, teraz zaś każe jej powstać z ruin. Na koniec pada zapewnienie, że Kościół ziemski (i zarazem świątynia w Tyrze) jest odbiciem pierwowzoru, znajdującego się w niebieskim Jeruzalem (czyli tzw. górnej świątyni).

Podobny splot wątków odnajdziemy również u Laktancjusza. W *De institutiones*, w księdze zatytułowanej, *nomen omen*, *De vera sapientia* autor wyprowadza z Biblii zapowiedź budowy przez Chrystusa nowej, wiecznej świątyni, której Chrystus będzie wiecznym arcykapłanem<sup>172</sup>. Spośród przytoczonych cytatów najwięcej miejsca zajmuje passus z księgi Zachariasza<sup>173</sup>: w wizji Zachariasz widzi tam Jezusa (w rzeczywistości chodzi o Jozuego, którego przez tożsamość imienia wielu autorów uznawało za identycznego z Jezusem), którego Bóg ustanawia arcykapłanem. Laktancjuszowi z pewnością nie chodziło o budowę konkretnej budowli, lecz o Kościół duchowy. W tym samym passusie Laktancjusz pisze jednak również, że dzieło Syna Bożego na ziemi polegać ma m. in. na „odwróceniu umysłów ludzi od głupoty ku mądrości”, co jest kolejnym zbiegiem wątku „nowej świątyni” i „mądrości”. Jeśli zajrzemy zaś do księgi Zachariasza, do której odsyła Laktancjusz, dowiemy się, że pierwszym warunkiem odbudowy świątyni jest zapanowanie pokoju na ziemi<sup>174</sup>.

Wzniesienie Hagii Sophii w Konstantynopolu było, moim zdaniem, z dużym prawdopodobieństwem fundacją nowej, chrześcijańskiej świątyni Salomona, zwieńczeniem dzieła

<sup>167</sup> Euzebiusz, *Historia ecclesiastica* 10,4,23.

<sup>168</sup> Ibidem 10,4,25. οὐδὲν ἐκείνῳ καταλιπὼν τῷ Βεσελεηλ, ὃν αὐτὸς ὁ θεὸς πνεύματος ἐμπλήσας σοφίας καὶ συνέσεως καὶ τῆς ἄλλης ἐντέχνου καὶ ἐπιστημονικῆς γνώσεως, τῆς τῶν οὐρανίων τύπων διὰ συμβόλων ναοῦ κατασκευῆς δημιουργὸν ἀνακέκληται.

<sup>169</sup> Ibidem 10,4,26. τὸν μεγαλοπρεπῆ τόνδε θεοῦ τοῦ ὑψίστου νεὼν τῷ τοῦ κρείττονος παραδείγματι, ὥς ἂν ὁρώμενον μὴ ὁρωμένου, τὴν φύσιν ἐμφερῆ συνεστήσατο.

<sup>170</sup> Ibidem 10,4,44.

<sup>171</sup> Ibidem 10,4,45.

<sup>172</sup> Laktancjusz, *Institutionum divinarum*... 4,14.

<sup>173</sup> Zach 3.

<sup>174</sup> Zach 1, 11 – 17. To również w tutaj znajdziemy jedną ze scen mierzenia świątyni sznurem mierniczym: Zach 1, 16; por. także Zach 2, 5 – 6, gdzie anioł mierzy sznurem mierniczym Jerozolimę.

chrystianizacji całego (rzymskiego) świata. Postawienie jej w mieście, które było wotum dziękczynnym za ostateczne zwycięstwo nad pogaństwem i osobistą fundacją cesarza-triumfatora, wydaje się całkowicie zrozumiałe<sup>175</sup>. Jeszcze lepiej wszakże postawić nową świątynię jerozolimską w centrum chrześcijańskiego świata – możemy zatem zastanawiać się, czy pomysł wzniesienia Hagii Sophii nie pojawił się, gdy Konstantynopol został na dobre nową stolicą cesarstwa i „środkiem świata”. Świadczyć o tym mogą dwie okoliczności: po pierwsze fakt, że Konstantyn na „nową świątynię jerozolimską” starał się stylizować wznoszoną przez siebie bazylikę Grobu św. w Jerozolimie<sup>176</sup>. Po drugie zaś, dość złożony program ideowy Hagii Sophii, który wyłania się z moich rozważań, wydaje się już efektem pewnego namysłu nad rolą i znaczeniem takiego kościoła. Choć sam pierwotny pomysł mógł narodzić się jeszcze za czasów Konstantyna, nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać jego ostateczną formę za dzieło Konstancjusza. W każdym razie Hagia Sophia była miejscem, gdzie do głosu doszły wszystkie symboliczne odniesienia związane ze zwycięstwem Konstantyna: opieka Chrystusa-Logosu-Sophii-Michała i ustanowienie na świecie nowej, chrześcijańskiej ery, wymagającej wzniesienia nowej świątyni jerozolimskiej.

Obraz, który wyłania się z rozważań ostatnich dwóch podrozdziałów, przedstawić można w skrócie następująco: W latach 20. IV w. istniała już retoryka imperialna, opisująca triumf Licyniusza i Konstantyna nad ich przeciwnikami-poganami. Operowała ona figurą zmagania między Bogiem a szatanem, która ukonkretniała się w znanym z Apokalipsy obrazie starcia Michała ze smokiem. Tę właśnie retorykę przyswoił sobie Konstantyn i wykorzystał ją, by ideologicznie umocować swoje zwycięstwo nad Licyniuszem, a przy okazji fundację nowego miasta. Na gruncie teologicznym obraz ten operował zapewne pierwotnie po prostu postacią Chrystusa-Logosu w jego IV-wiecznych „odsłonach” (archaniola, Mądrości Bożej). Z biegiem czasu osłabło powiązanie pomiędzy owymi „odsłonami” a przedwcielonym Chrystusem i rozmaite zapoczątkowane w czasach Konstantyna odwołania ideowe (święto 8 listopada, miejsce wyróżnione w Hagii Sophii itd.) zaczęły wykazywać coraz silniejsze związki z niezależnymi już postaciami św. Michała i Sophii. Stąd pojawiające się w

---

<sup>175</sup> Zwróćmy uwagę, że Euzebiusz z Cearei uważa samo założenie Konstantynopola, „miasta bez pogańskich świątyń” za wynik przepełnienia Konstantyna „mądrością Bożą” (σοφία τοῦ Θεοῦ): Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,48.

<sup>176</sup> R. Ousterhout, „New Temples and New Solomons...”. Decyzję o budowie bazyliki Konstantyn podjął wkrótce po zwycięstwie nad Licyniuszem, na przełomie 325/6 r. Budowa „nowej świątyni Salomona” była wówczas świetnie uzasadniona triumfem chrześcijaństwa w cesarstwie. Miejscem wzniesienia takiej świątyni nie mógł być Konstantynopol – jak pokażę w następnym rozdziale, idea Konstantynopola jako „nowego Rzymu”, czyli nowego centrum cesarstwa, narodziła się dopiero kilka lat później, by znaleźć swoje zwieńczenie w uroczystościach dedykacyjnych miasta w 330 r. Bazylika Grobu św. stała już w 333 r. (co potwierdza nam ponownie pielgrzym z Bordeaux), czyli w momencie „wielkiego otwarcia” nowego Rzymu była bądź na ukończeniu, bądź nawet gotowa. Bezpośrednio po zwycięstwie w samym Konstantynopolu wzniesiono natomiast Hagia Eirene, czyli kościół „Pokoju” – również to wezwanie nawiązywało do sposobu przedstawiania triumfu Konstantyna, który zaprowadził w cesarstwie pokój.



tradycji wątki stricte „anielskie” czy „Salomonowe”, które chwytały w późnych jeszcze wiekach istnienia Bizancjum. Jednocześnie „nowotestamentowa ofensywa” postaci Chrystusa wcielonego (o której piszę w rozdziale 3), a zwłaszcza krzyża św. pozwalają zrozumieć, jak to się stało, że św. Michał nie pojawia się w dziejach Konstantynopola tam, gdzie spodziewalibyśmy się go znaleźć – np. w roli obrońcy miasta w chwili niebezpieczeństwa. Skłaniam się ku hipotezie, że w większości miejsc zarezerwowanych dla boskiego patrona miasta, Chrystus-Logos zastąpiony został właśnie przez Chrystusa wcielonego, wszystkie zaś uchwytnie dla nas wątki „Michałowe” występują na tych ideowych obszarach, na których szczególna bliskość Logosu do anioła pozwoliła na ewolucję tej postaci w odmienną stronę.

W nieco innym planie powiedzieć można, że u IV-wiecznych autorów chrześcijańskich widoczne jest przekonanie, iż zmagania pomiędzy pogaństwem a chrześcijaństwem stanowią wstęp do „czasów ostatecznych”. Częścią wyobrażeń o owych czasach było przekonanie, że triumf nad pogaństwem doprowadzić powinien do wzniesienia nowej świątyni jerozolimskiej. Konstantyn, konsekwentnie starając się „wcielić w życie” eschatologiczne wyobrażenia swojej epoki, wzniósł ową świątynię w Jerozolimie. Wkrótce potem program „nowej świątyni jerozolimskiej” odnajdziemy w konstantynopolitańskiej Hagii Sophii. Nakłada się on tam na inne skojarzenia ideowe, obecne w świątyni ze względu na jej rolę konstantynopolitańskiej katedry, a więc miejsca upamiętniającego teologiczny kontekst założenia miasta. Wezwanie kościoła nawiązuje – w moim odczuciu – jednocześnie do obu jego funkcji. Nie chodzi tu wszakże o grę skojarzeń, lecz raczej o fakt, że wszystkie przedstawione dotychczas koncepcje teologiczno-historiozoficzne tworzą jeden wspólny system wyobrażeń: zburzenie świątyni jerozolimskiej było skutkiem nieprzyjęcia przez Żydów Chrystusa-prawdziwej Mądrości; wzniesienie nowej świątyni, Jemu poświęconej, musi nastąpić po triumfie tegoż Chrystusa nad wszelkimi przeciwnikami; triumf ten poprzedzić musi ostateczne starcie, którego przebieg przedstawia Apokalipsa, a które zdawało się urzeczywistnić w zwycięstwie cesarza-chrześcijanina nad wrogami<sup>177</sup>.

#### Św. Michał i Apollo. Fundacja Konstantynopola jako wydarzenie na styku chrześcijaństwa i pogaństwa.

Nie sposób nie poświęcić w tym miejscu kilku stron wątkowi, który pozornie oddali nas nieco od zagadnień teologii chrześcijańskiej, a mianowicie kultowi Słońca/Apollona. Wiadomo od

---

<sup>177</sup> Taką właśnie wizję dziejów przedstawia (nie skupiając się wszakże na wątku odbudowy Świątyni) Euzebiusz w *Peri theophaneias*. Żydzi – naród wybrany – stracili przychylność Boga, ponieważ nie przyjęli Chrystusa, więc dziedzictwo Abrahama zostało przejęte przez Rzymian, których władcy go przyjęli. Dowodem na utratę boskiej łaski było zburzenie świątyni jerozolimskiej i Jerozolimy. Euzebiusz, *Peri theophaneias* passim, zwłaszcza ks. IV.

dawna, i jest to sprawa właściwie bezsporna, że kult Słońca (Sol Invictus/ Apollo) był przez większość panowania bodaj najważniejszym symbolicznym odniesieniem w ideologii władczej Konstantyna<sup>178</sup>. Dlatego nie dziwi za bardzo, że postać Apollona nieustająco pojawia się w tle spraw związanych z założeniem Konstantynopola. W mojej opinii to właśnie kult tego boga pozwala rzucić dodatkowe światło na okoliczności fundacji miasta i na wybór postaci Chrystusa-Michała jako patrona owego wydarzenia.

Analogie pomiędzy postaciami Apollona i św. Michała zreferował już w 1916 r. G. F. Hill<sup>179</sup>. Badacz zwrócił uwagę na podobieństwo legend związanych z obydwoma bohaterami, atrybutów, funkcji mitycznych, jak również na zastępowanie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (tak na wschodzie, jak i na zachodzie) miejsc kultu Apollona kościołami św. Michała. W źródłach związanych z fundacją Konstantynopola natykamy się na takie właśnie dwuznaczne odniesienia symboliczne. Najczęściej opisywanym jest posąg Konstantyna ustawiony na porfirowej kolumnie pośrodku forum Konstantyna<sup>180</sup>. Konstantyn został na nim wyobrażony w tzw. *corona radiata*, czyli koronie z pionowych promieni – korona ta była atrybutem boga-Słońca, używanym wcześniej przez władców hellenistycznych. Przedstawienia Konstantyna w *corona radiata* znajdujemy na awersach monet bitych przez niego w okresie fascynacji postacią Sol Invictus<sup>181</sup>. Sprawa posągu Konstantyna powróci jeszcze w moich rozważaniach, tutaj chciałabym się skupić na dwóch innych kwestiach: miejscowości Sosthenion (miejscu ewentualnej wizji Konstantyna) oraz na dacie fundacji miasta.

Przypomnijmy, że w relacji Malalasa Argonautom objawiła się w Sosthenion zjawa, zapowiadająca im zwycięstwo w bitwie, zaś wedle mojej hipotezy tam właśnie miała mieć miejsce anielska wizja Konstantyna i to tam Konstantyn ufundować miał następnie kościół św. Michała. Jak wspomniałam, wcześniejszą nazwą Sosthenion miało być Daphne Mainomene (Dafne ogarnięta szaleń). Chodzić tu musi o Dafne, córkę Tejrezjasza, identyfikowaną z Pytią, co sugeruje, że w Sosthenion istniało sanktuarium Apollona<sup>182</sup>. W tym kontekście interesująca jest jeszcze ciut wcześniejsza wzmianka Malalasa, wedle której Argonauci mieli przed dotarciem do Sosthenion udać się do wyroczni w miejscu zwanym „Pythia Therma”<sup>183</sup>. Również ta nazwa odnosi nas do Apollona.

---

<sup>178</sup> Por. J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor....* Autor ukazuje rzecz przekonująco i stroniąc od udziału w najważniejszym bodaj sporze dawniejszej historiografii, a mianowicie, czy kult Słońca odsyła nas do kultury chrześcijańskiej, czy też pogańskiej, i czy w związku z tym Konstantyn był „naprawdę chrześcijaninem”.

<sup>179</sup> F.G. Hill, „Apollo and St. Michael: some analogies”, w: *Journal of Hellenic Studies* t. 34 (1916), s. 134 – 162.

<sup>180</sup> Ostatnie, bardzo dobre zestawienie wiadomości na ten temat z interesującą interpretacją przedstawił J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor....*, s. 28 - 42. Włączył on do znanego zestawu źródeł na temat korony XVI-wieczną rycinę Melchiora Lorcka, przedstawiającą płaskorzeźbę, która znajdowała się na bazie kolumny Konstantyna. W centralnym punkcie przedstawienia widzimy popiersie postaci w *corona radiata*.

<sup>181</sup> Ibidem.

<sup>182</sup> Zauważmy, że w przybytek Apollona znajdował się w innej, znanej miejscowości o tej nazwie: Dafne pod Antiochią. Na temat tego sanktuarium w wieku IV i później por. E. DePalma-Digeser, „An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution”, w: *Classical Philology* 99 (2004), s. 57-77.

<sup>183</sup> Malalas, *Chronographia* IV, 13.

Miejscowość Pythia (Pythia Therma, później Soteriopolis) została przez badaczy zidentyfikowana – leży ona na przeciwległym niż Konstantynopol brzegu Morza Marmara<sup>184</sup>. W Pythia stał w pierwszej połowie VI w. kościół św. Michała, na tyle stary, że wymagał odnowienia przez cesarza Justyniana.<sup>185</sup> Dowiadujemy się też, że miejscowość Pythia była wiązana z postacią Konstantyna Wielkiego, który miał bawić w tamtejszych gorących źródłach<sup>186</sup>. Można pokusić się o następującą hipotezę: wokół opowieści o początkach Konstantynopola koncentrowały się wątki Konstantynowe, Michałowe i apollińskie, zaś w tle pojawiał się mit o Argonautach. Splot owych wątków znajduje swoją przestrzenną konkretyzację w miejscowości Sosthenion, gdzie późne źródła lokalizują wizję Konstantyna. Atoli nie jest to, jak widzimy na przykładzie Pythia Therma, jedyna możliwa taka konkretyzacja. W mojej opinii, w jakimś momencie (może już w czasach Malalasa) doszło do swoistej „reduplikacji” Sosthenion i z opowieścią o Argonautach, Konstantynie i św. Michale łączono nie jedną, lecz dwie podkonstantynopolińskie miejscowości związane pierwotnie z kultem Apollona. Na marginesie odnotujmy, że również przywoływana przeze mnie wyżej miejscowość Anaplous (jeśli różna od Sosthenion) mogła skupiać wokół siebie podobne wątki.

Istnieją przeto dość mocne przesłanki świadczące o tym, że chrześcijańska wizja Konstantyna miała jakiś związek z sanktuarium Apollona. Nie współgra to z przekonaniem wielu badaczy, którzy IV-wieczne wyrocznie traktują jako bastiony pogaństwa, a służących tam kapłanów za przywódców antychrześcijańskiego ruchu oporu<sup>187</sup>. Tymczasem wydaje się, że w czasach Konstantyna wyrocznie (przynajmniej niektóre i w konkretnych okolicznościach) mogły mieć wyraźnie ambiwalentny religijny charakter. I tak, postać Daphne Mainomene identyfikowano również z wieszczką Sybillą, która przepowiedzieć miała narodziny Chrystusa<sup>188</sup>. W otoczeniu Konstantyna pogląd o chrześcijańskiej wymowie wyroczni sybillińskich wypowiada Laktancjusz, przyznając Sybilli

---

<sup>184</sup> Identyfikuje się ją z obecną turecką miejscowością Terma, położoną na pd.-wsch. od miasta Yalova, niemal dokładnie na południe od Stambułu. Malalas i Teofanes donoszą, że w 528/9 r. na kurację udała się tam Teodora (Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, tłum. P.Ł. Grotowski, Warszawa 2006, s. 237, przyp. 497 i 498). W Pythia znajdowały się gorące źródła, co jest dodatkową przesłanką pozwalającą łączyć ją z miejscem kultu Apollona. Wiemy np., że w Daphne pod Antiochią konsultacje wyroczni odbywały się na dwa sposoby: za pośrednictwem posągu Apollona w świątyni oraz za pośrednictwem „świętych źródeł”, określanych osobną nazwą miejscową: Kastalia. Por. E. DePalma-Digester, „An Oracle of Apollo at Daphne...”, s. 64 – 68.

<sup>185</sup> Prokopiusz z Cezarei, *De aedificiis* V, 3, 15 – 20. Por. F. Hill, „Apollo and St. Michael...”, s. 146; C. Mango, „St. Michael and Attis”, s. 58.

<sup>186</sup> Istnieje cała grupa źródeł przekazujących tradycję o wizycie Konstantyna Wielkiego w Pythia w trakcie przygotowań do wyprawy przeciw Persom. Konstantyn miał zostać otruty podczas wizyty w tamtejszych gorących źródłach. Informację tę przekazują w kilku różnych wariantach teksty X-wieczne i późniejsze. R. Burness szuka źródła owej wiadomości w niezachowanej antiocheńskiej kontynuacji *Chronici Canones* Euzebiusza z Cezarei z II połowy IV w.: R. Burness, *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography*, Stuttgart 1999, s. 223 – 227.

<sup>187</sup> E. DePalma-Digester, „An Oracle of Apollo...”, s. 57 – 59. Autorka referuje dawniejsze opinie na ten temat i nieco niuansuje ów obraz, nie kwestionując go jednak.

<sup>188</sup> Rozróżnienie poszczególnych mitologicznych Dafne: J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, wyd. II, Berkeley – Los Angeles – London 1980, s. 416 – 417.

status nieco podobny (choć wyraźnie niższy i odrębny) do statusu proroków<sup>189</sup>. Laktancjusz uważał, że także niektóre inne wyrocznie objawiają prawdę o Bogu, choć robią to za pośrednictwem demonów; do wyroczni takich zaliczał m.in. wyrocznię Apollona w Milecie<sup>190</sup>.

Postawę samego Konstantyna względem wyroczni poznajemy z dwóch tekstów. W cytowanym przez Euzebiusza edyktie z 324 r. cesarz przekonuje, że pojawienie się na świecie „sprawiedliwych” – czyli chrześcijan – uniemożliwiło wyroczni Apollona głoszenie (poganom!) prawdziwych prorocत्व. To właśnie wyrocznia Apollona nakazała Dioklecjanowi rozpoczęcie prześladowań chrześcijan, co doprowadziło w ostatecznym rozrachunku do klęski bezbożnych cesarzy<sup>191</sup>. W tekście brakuje punktów zaczepienia pozwalających stwierdzić, czy Konstantyn uznawał wyrocznie za sprzymierzeńców, czy też wrogów chrześcijaństwa i czy w hipotetycznej sytuacji chrześcijanie otrzymaliby od wyroczni prawdziwe prorocत्व. Więcej światła rzuca na tę kwestię przypisywana Konstantynowi *Oratio ad coetum sanctorum*, trudna do datowania, lecz zapewne powstała między 313 a 320 r.<sup>192</sup> Cały jeden rozdział mowy poświęcony został Sybilli. Autor identyfikuje Sybillę z Dafne, córką Tejrezjasza (a więc Dafne Mainomene) i opowiada, jak zapowiedziała ona przyjście na świat Chrystusa<sup>193</sup>. Jak zatem widzimy, Konstantyn dopuszczał (i wręcz propagował) myśl, że wyrocznia Apollona mogła mieć charakter religijnie ambiwalentny. Można w związku z tym zastanawiać się, czy Konstantyn, który około 310 r. doświadczył wszak wizji apollińskiej<sup>194</sup> i niewątpliwie traktował sprawę objawień apollińskich poważnie, nie szukał łącznika pomiędzy nimi a nowoprzyjętą przez siebie religią.

Wiele do myślenia daje jeszcze jeden fakt: otóż Konstantyn kazał w konstantynopolitańskim hipodromie ustawić tzw. „węzową kolumnę”, przywiezioną z Delf<sup>195</sup>. Dolna część owego zabytku stoi dziś w miejscu dawnej spiny konstantynopolitańskiego hipodromu: jest to kolumna, którą tworzą trzy splecione ze sobą węże z brązu<sup>196</sup>. Pysk jednego z owych węży znaleziono w 1848 r. podczas wykopalisk nieopodal Hagii Sophii. Ponieważ zachowała się inskrypcja z bazy, wiemy na pewno, że

<sup>189</sup> P. Monat, *Lactance et la Bible...*, s. 53 – 54.

<sup>190</sup> Ibidem, s. 54 – 55. Euzebiusz jednoznacznie odcinał się od wyroczni, jako instytucji z gruntu pogańskich.

<sup>191</sup> Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica* II, 50; II, 54.

<sup>192</sup> Większość badaczy uznaje autorstwo Konstantyna. Skrót dyskusji: DePalma-Digester, "An Oracle of Apollo at Daphne...", s. 68.

<sup>193</sup> Konstantyn, *Oratio ad coetum sanctorum* XVIII.

<sup>194</sup> S.N.C. Lieu, M. Vermes, „Constantine's 'pagan vision': The anonymous Panegyric on Constantine (310), Pan. Lat. VII(6)”, w: *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views*, red. S.N.C. Lieu, D. Montserrat, New York 1996, s. 63-96.

<sup>195</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* III, 54; Zosimos, *Historia Nova* II, 31; Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* I, 16.

<sup>196</sup> Dobre i obszerne zestawienie wiadomości na temat tego zabytku znajdziemy w tekście: L. Laugier, „Le parasol et le serpent”, w: *De Byzance à Istanbul. Un port pour deux continents*, Paris 2009, s. 53 – 61. Publikacja ta jest katalogiem wystawy, która odbyła się Grand Palais w Paryżu w dniach 10 października 2009 – 15 stycznia 2010. Jednym z eksponatów wystawy był węzowy pysk z kolumny. W katalogu znajdują się jego znakomite zdjęcia, a także zdjęcie zachowanej bazy zabytku, jego rekonstrukcja oraz plan Delf z zaznaczonym pierwotnym miejscem ustawienia trójnogu.

jest ona tożsama ze znanym ze wzmianek Herodota i Pauzanasza trójnogiem platejskim, ofiarowanym przez miasta greckie jako wotum dla Apollona po zwycięstwie pod Platejami w 479 r. p.n.e. i ustawionym w sanktuarium delfickim<sup>197</sup>. Trójnóg, stojący w bezpośredniej bliskości ołtarza Apollona, był w starożytności symbolem Delf i wieszczych umiejętności Pytii<sup>198</sup>. Nie jest jasne, czy trójnóg platejski trafił do Konstantynopola jako zwykłe spolium, czy też może właśnie w charakterze symbolu Delf, lub wręcz jako ekwiwalent „właściwego” trójnogu delfickiego (tak widzi to np. J. Bardill<sup>199</sup>). Za tą ostatnią możliwością przemawiać może uwaga w Konstantynowej *Oratio ad coetum sanctorum*: wedle niej delficka Sybilla „strzegła trójnogu, który opasywał wąż”<sup>200</sup>. Informację o wężu owijającym się „trzykrotnie” wokół trójnogu znajdziemy ponadto na przełomie IV i V w. w poemacie Nonnosa z Panopolis<sup>201</sup>. Niewykluczone, że pojawienie się węża w późnych opisach trójnogu delfickiego – szczegół wcześniej niewzmiankowany<sup>202</sup> – związane było właśnie z kontaminacją obu trójnogów (choć oczywiście znaleźć można i inne wytłumaczenia tego faktu). Jeśli tak, to przeniesienie do Konstantynopola trójnogu platejskiego/delfickiego byłoby świadectwem związania nowo ufundowanego miasta z wyrocznią Apollona<sup>203</sup>.

Wszystkie te okoliczności sprawiają, że nie jest nieprawdopodobne, iż przed decydującą bitwą z Licyniuszem (czy może po niej, jak chce Nikefor Kallistos?) Konstantyn udał się do sanktuarium Apollona pod Byzantion i właśnie tam adydoświadczył swej chrześcijańskiej, Michałowo-Chrystusowej wizji. Potwierdzać to mogą kolejne wątki apollińskie, które odnajdziemy później w propagandzie Konstantyna związanej z triumfem nad Licyniuszem. I tak, opisane przez Euzebiusza malowidło, przedstawiające Konstantyna triumfującego nad smokiem, choć interpretowane przez autora w odniesieniu do Biblii, równie dobrze ukazywać może triumf Apolla nad Pytonem (Apollo zabił Pytona z łuku, a to właśnie strzałą, jak się zdaje, został przebity smok z malowidła)<sup>204</sup>. Śladem podobnych nawiązań mogą być również atrybuty Viktorii na omówionej w poprzednich częściach rozdziału monecie CONSTANTINIANA DAFNE: Viktoria trzyma w rękach liść laurowy i liść palmowy, a więc liście pochodzące z drzew związanych z mitami apollińskimi i będące symbolami Apollona<sup>205</sup>.

<sup>197</sup> L. Laugier „Le parasol et le serpent”, s. 55.

<sup>198</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>199</sup> J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 362.

<sup>200</sup> Konstantyn, *Oratio ad coetum sanctorum* XVIII. τὸν τρίποδα περὶ ὃν ὁ ὄφις εἰλεῖτο περιέπουσα.

<sup>201</sup> Nonnos z Panopolis, *Dionysiaca* 9,257-260, wyd. L.R. Lind, Harvard 1984.

<sup>202</sup> Tradycja przekazuje nam jedynie opis trójnogu jako obciążonego skórą węża: por. F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen 1909-1912, s. 328.

<sup>203</sup> Nawiązaniem do kultu Apollona było też niewątpliwie sprowadzenie do Konstantynopola posągów muz z Halikarnasu, które wedle Euzebiusza Konstantyn ustawił w swoim pałacu, a które w 2. połowie IV w. stały w konstantynopolitańskim senacie (na temat posągów por. podrozdział „Senat przy forum Konstantyna” w rozdziale 2.).

<sup>204</sup> Por. J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 361 – 362.

<sup>205</sup> Z Apollonem związane było ponadto drzewo oliwne. Oliwka, laur i palma występują w tekstach starożytnych w różnych zestawach jako symbole Apollona, co widoczne jest jeszcze w czasach konstantyńskich i nieco późniejszych: por. komentarz do mów IV-wiecznego autora pogańskiego Himeriusa: *Man and the Word*.

Drugim konstantynopolitańskim punktem stycznym pomiędzy bogiem-słońcem a pierwszym archaniołem jest data 8 listopada. W X w. piszący po arabsku patriarcha Aleksandrii Eutymios zanotował następującą legendę: otóż w dawnych czasach 12 dnia miesiąca hetur (czyli 8 listopada) odbywało się w Aleksandrii wielkie święto, podczas którego oddawano cześć bożkowi imieniem Mikal. Gdy patriarchą Aleksandrii został Aleksander (w 312 r.), chciał zniszczyć posąg bóstwa, lecz mieszkańcy miasta zaprotestowali. Aleksander zrezygnował ze swojego zamiaru i nakazał tylko przetopić posąg na krzyż, święto Mikala poświęcić św. Michałowi, zaś świątynię Saturna, w której stał posąg, przemianować na kościół św. Michała<sup>206</sup>. Hill identyfikuje bożka „Mikala” z fenickim bogiem Resef-Mikalem, utożsamianym z Apollonem<sup>207</sup>. Naturalnie, świadectwo jest późne i niezbyt wiarygodne (łatwo sobie wyobrazić powstanie tego rodzaju opowieści całkowicie „z niczego”, zwłaszcza biorąc pod uwagę podobieństwo imion Michała i Mikela), zaś przynajmniej jeden wschodni synaksarion przytacza tę samą legendę, by wyjaśnić pochodzenie święta św. Michała obchodzonego na wschodzie 6 czerwca (co jednak wzmacnia ogólną identyfikację świąt Michała i Apollona)<sup>208</sup>.

Gdy jednak zastanowimy się, dlaczego Konstantyn wybrał na datę fundacji Konstantynopola właśnie 8 listopada, okazuje się, że opowieść Eutymiosa – przypadkiem lub nie – zawierać może jakieś „ziarno prawdy”. Wybierając dzień fundacji miasta, Konstantyn z pewnością nie kierował się kalendarzem rzymskim, bowiem wedle niego 8 listopada *mundus patet*<sup>209</sup>: dzień ten uchodził za niekorzystny dla wielu przedsięwzięć<sup>210</sup>. Jeśli z kolei spojrzeć na tradycję chrześcijańską czy żydowską, to wydaje się bardzo wątpliwe, by w latach 20. IV wieku istniał dzień (8 listopada, czy jakkolwiek inny), który uznać by można za święto św. Michała. Wydaje się, że kluczem do zrozumienia wyboru Konstantyna jest dzień tygodnia: 8 listopada 324 r. wypadła niedziela. Konstantyn w 321 r. ogłosił niedzielę („dzień Słońca”) dniem świątecznym<sup>211</sup> i wydaje się, że decyzja ta była jednym z wielu ambiwalentnych religijnie działań cesarza, balansujących na styku pogaństwa i chrześcijaństwa<sup>212</sup>. Już sama ta ambiwalencja – poświęcenie niedzieli zarazem Słońcu, jak i Bogu chrześcijańskiemu

---

*Orations of Himerius*, red. R. Penella, Berkeley – Los Angeles – London 2007, s. 99. Atrybuty Viktorii na monecie bywały przez numizmatyków interpretowane np. w ten sposób, że liść laurowy uznawano za symbol pogaństwa (poprzez jego związki z Apollonem właśnie), zaś liść palmowy – za symbol chrześcijaństwa (w związku z nowotestamentową sceną wjazdu Jezusa do Jerozolimy). Viktoria na monecie wyraźnie zwraca głowę w stronę liścia palmowego, co interpretowano jako odwrócenie się od pogaństwa ku chrześcijaństwu. Wywód streszcza (ustosunkowując się polemicznie) O. Iliescu „Constantiniana Dafne...”, ss. 275 – 276.

<sup>206</sup> F.G. Hill, „Apollo and St. Michael...”, ss. 146 – 147.

<sup>207</sup> Ibidem.

<sup>208</sup> Ibidem.

<sup>209</sup> A. Degraffi, *Inscriptiones Italiae...*, s. 529.

<sup>210</sup> Makrobisz, *Saturnalia*. 1,16,16-20, wyd. R.A. Kaster, Harvard 2011.

<sup>211</sup> *Codex Theodosianus* 2,8,1.

<sup>212</sup> U Tertuliana znajdziemy informację, że poganie identyfikowali chrześcijańskiego Boga ze Słońcem, ponieważ chrześcijanie nadal obchodzili święto Słońca (Tertulian, *Ad nationes* I, 13).

sprawiło, że dzień ten nadawał się świetnie do przeprowadzenia nieco niejednoznacznej fundacji miasta.

Jeśli jednak przyrzeć się bliżej naszej dacie, zauważymy, że wykazuje ona jeszcze inne związki z postacią Apollona. Tego dnia wypadło jedyne w miesiącach jesiennych święto Apollona (Delfickiego): sygnalizowało ono początek miesięcy zimowych, podczas których bóg słońca oddalał się do Hiperborejczyków, by powrócić od nich w lutym<sup>213</sup>. Z drugiej strony, Apollonowi poświęcony był wedle greckiej tradycji każdy 7. dzień miesiąca księżycowego, liczonego od nowiu. Nów wypadł w 324 r. 3 listopada, wobec czego Apollonowi poświęcony powinien być 9 listopada. Być może owo nagromadzenie apollińskich odniesień nie jest przypadkowe, ale wynika właśnie z chęci ufundowania nowego miasta w dzień szczególnie związany z Apollonem, którego postać i kult zostały – przynajmniej w jakiejś okrojonej formie – włączone w chrześcijański system odniesień Konstantyna. Oczywiście, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy jednoznacznie chrześcijański (anielski) wymiar święta 8 listopada, który chwytny tak wyraźnie w późniejszych stuleciach, istniał przed 324 r., czy też pojawił się on w wyniku działań Konstantyna.

Skoro włączam do rozumowania postać Apollona, należy się krótkie wyjaśnienie, jak w szerszym planie wyobrażam sobie Konstantynowe związki z sacrum. Przede wszystkim należy podkreślić, że – z konieczności – Konstantyn jako pierwszy wypracowywał chrześcijańską ideologię władczą. Nie było to zadanie łatwe i widzimy, że ideologia ta powstawała na drodze eksperymentu, metodą „prób i błędów”. Wyodrębnić w niej można wszakże pewne prawidłowości. Pierwsza z nich to próby nawiązania do postaci Chrystusa. Z jakichś przyczyn (może dlatego, że to na tych zagadnieniach koncentrowała się wówczas myśl chrześcijańska; być może dlatego, że Chrystus historyczny był dla Konstantyna zbyt „namacalny”, zbyt zanurzony w jego własnym świecie i za mało mityczny) cesarz w czasie wojny z Licyniuszem i podczas zakładania miasta przejawiał zainteresowanie Chrystusem preegzystującym, potrafiącym objawiać się w spektakularny sposób, przybierającym postać kojarzącą się z mocą i władzą (płomienie, słup ognia, walczący anioł itp.). Niewątpliwie dobrze komponowało się to z wizjami – „pogańskimi” i „chrześcijańskimi”, jakich wedle już współczesnych źródeł sam Konstantyn doznał przynajmniej kilka razy w ciągu swego panowania. Jednocześnie taki Chrystus (choćby właśnie pod postacią Michała) wydaje się bliski tej ideologii władczej, którą Konstantyn wypróbowywał wcześniej: bogu-słońcu. W gruncie rzeczy Sol Invictus, Apollo, przedwcielony Chrystus i św. Michał to kolejne odsłony dość podobnej koncepcji sacrum, do której Konstantyn nawiązywał i z którą grał, tworząc od podstaw chrześcijańską symbolikę władzy.

---

<sup>213</sup> C. Kerényi, *Dionysios. Archetypal Image of Indestructible Life*, New Jersey 1976, s. 215; J. Fontenrose, *Python...*, s. 460 – 462. Być może nie jest też zbiegiem okoliczności, że dedykacja Hagii Sophii nastąpiła 15 lutego, w pierwszy dzień wiosny (w Rzymie obchodzono luperkalia), w momencie, gdy Apollo wracał ze swego oddalenia. Daty 8 listopada i 15 lutego są wobec siebie w pewien sposób symetryczne.

Związki pomiędzy wszystkimi owymi postaciami są rozległe i wielowątkowe, i właśnie dlatego, jak sądzę, wszystkie one stały się bohaterami Konstantynowego eksperymentu.

Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na propagandowo-ideowy kontekst wydarzeń 324 r. Jak widzieliśmy, były one przez autorów chrześcijańskich interpretowane w kategoriach eschatologicznych, poprzez nawiązania do Apokalipsy<sup>214</sup>. Wydaje się, że nie była to jedynie retoryka, ale że Konstantyn faktycznie przyswoił sobie ową wykładnię i uważał swój triumf nad pogaństwem za wejście w „czasy ostateczne”<sup>215</sup>, w których np. odbudowana powinna zostać świątynia jerozolimska. Zainteresowanie Konstantyna ową koncepcją wynikało być może z faktu, że opowieść apokaliptyczna wykazuje znaczące podobieństwa do opowieści o walce Apollona z Pytonem. Nie mnie rozstrzygać tu, czy podobieństwa te wynikają z genealogicznej zależności obu opowieści jako mitów, z zapożyczenia na poziomie tekstowym, czy też może są wynikiem przypadku<sup>216</sup>. W każdym razie widać, że nie tylko same postaci Apollona i Chrystusa-Michała są sobie bliskie, ale bliski jest też sposób ich funkcjonowania w przekazach o charakterze mitycznym. W konsekwencji, ambiwalentne odniesienia religijne, które pojawiają się w związku z fundacją Konstantynopola wynikają nie tyle z mechanicznego „podstawiania” Boga chrześcijańskiego za boga pogańskiego czy odwrotnie, lecz z religijnej niejednoznaczności samej interpretacji zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem<sup>217</sup>.

#### Obchody święta 8 listopada w tradycji bizantyńskiej.

Ważne pytanie związane z datą 8 listopada dotyczy charakteru wspomnienia o fundacji Konstantynopola. Jak pisałam we wstępie, wydaje się dość prawdopodobne, że 8 listopada był pierwotnie obchodzony jako jedno z dwóch „miejskich świąt” Konstantynopola, na równi (a przynajmniej – obok) „właściwego” święta urodzin 11 maja.

Najważniejszym i najwięcej mówiącym argumentem jest dla mnie świadectwo VI-wiecznego autora Jana Lydosa. Ów erudyta, badacz rzymskich instytucji i rzymskiego kalendarza, w swoim

---

<sup>214</sup> Zupełnie wprost mówi o tym Euzebiusz w zakończeniu swego *Peri theophaneias* (5,52).

<sup>215</sup> Zauważają to R. Leeb, *Konstantin und Christus: die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin-New York 1992, s. 49 – 52 i J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 361 – 364.

<sup>216</sup> J. Fontenrose, *Python...*, s. 210 uważa cały 12. rozdział Apokalipsy za odmianę mitu o Apollonie i Pytonie w jego wersji D, za czym przytacza dobre argumenty i co w zasadzie nie budzi sprzeciwu badaczy Biblii.

<sup>217</sup> Wątki eschatologiczne chwytny w odniesieniu do Apollona nie tylko w micie o Pytonie. Wydają się one również koncentrować wokół Delf, trójnogu platejskiego (delfickiego?) i postaci Sybilli. I tak np. w *Oratio ad Sanctos* (rozd. XVIII) Sybilla ujawnia imię Chrystusa, będące akrostychem w wierszu, który opisuje czasy ostateczne i zagładę świata. Z kolei trójnóg platejski miał węzową formę, co mogło już w chwili jego ufundowania w 479 r. p.n.e. nawiązywać do mitu walki Apollona z Pytonem, poprzez przyrównanie doń greckiego zwycięstwa nad Persami (tak widzi to L. Laugier, „Le parasol et le serpent”, s. 58). Podobna asocjacja mogła znajdować się w tle inicjatywy Konstantyna, by sprowadzić trójnóg do Konstantynopola.



traktacie *De mensibus*, w którym zestawia i opisuje święta przypadające w poszczególne dni, pod dniem 8 listopada notuje „wspomnienie Remusa i Romulusa”<sup>218</sup>. Rozpoczyna następnie opowieść o założycielach Rzymu, nie wiemy jednak, co było jej punktem kulminacyjnym, ponieważ w jedynym rękopisie tekstu widnieje lakuna. Przypuszczać można, że było to wspomnienie założenia Rzymu (odnotowane już raz pod tradycyjną datą 21 kwietnia). Jego pojawienie się w tym miejscu sugeruje, że w połowie VI w. w Konstantynopolu istniała jeszcze świadomość (bądź też Jan „dokopał się” gdzieś do informacji), że 8 listopada był ważną datą metropolitalną. Co więcej, wydaje się, że Lydos buduje w swoim dziele symetrię pomiędzy datą założenia Rzymu 21 kwietnia i datą założenia Konstantynopola 8 listopada (a nie 11 maja, pod którą to datą nie widnieje żadna interesująca nas wzmianka<sup>219</sup>). W tym świetle można wręcz zastanawiać się, czy pochodzący z 389 r. zapis z *Kodeksu Teodozjusza*, wprowadzający jako święta „dni urodzin Rzymu i Konstantynopola” nie odnosi się właśnie do dat 21 kwietnia i 8 listopada<sup>220</sup>.

O tym, że święto 8 listopada było w pierwszych wiekach istnienia Bizancjum obchodzone, świadczą wydarzenia w Konstantynopolu, które miały miejsce w kolejnych latach właśnie tego dnia. Oczywiście, za czasów Konstancjusza obchodzono tego dnia rocznice jego panowania. Jednak również po śmierci cesarza 8 listopada rozgrywają się w Konstantynopolu wypadki sugerujące, że dzień ten był dniem świątecznym.

I tak, 8 listopada 395 roku sprowadzono do Konstantynopola ciało Teodozjusza, pochowane następnie 9 listopada w kościele św. Apostołów<sup>221</sup>. Teodozjusz zmarł dziesięć miesięcy wcześniej i jego ciało odbyło długą podróż przed dotarciem do stolicy, można więc zadać pytanie, dlaczego Arkadiusz wybrał na uroczyste wprowadzenie zwłok swego poprzednika właśnie taką datę (była to środa)? Z opisów uroczystości tego rodzaju, zarówno rzymskich, jak i hellenistycznych, wiemy, że sprowadzenie zwłok władcy miało charakter triumfu<sup>222</sup>. I faktycznie, właśnie jako triumf przedstawił owo wydarzenie Ambroży w swojej mowie pogrzebowej, nadając mu wszakże całkowicie chrześcijański charakter. Ambroży przeprowadza analogię pomiędzy triumfem, którego – choć mu się należał – Teodozjusz nigdy nie odbył w Konstantynopolu, a pośmiertnym wprowadzeniem jego ciała

---

<sup>218</sup> Jan Lydos, *Liber de mensibus* 4,150, wyd. R. Wünsch, Lipsiae 1898.

<sup>219</sup> Jak pokażę w następnym rozdziale, Jan Lydos wiedział, że Konstantynopol był dedykowany i że dedykacja nie była tożsama z fundacją miasta. Tym bardziej rażący jest brak choćby wzmianki o Konstantynopolu w części dzieła poświęconej majowi.

<sup>220</sup> *Codex Theodosianus* 2,8,19. Do kwestii tej powrócę w następnym rozdziale.

<sup>221</sup> Taką datę podaje Sokrates Scholastyk *Historia Ecclesiastica* 6,1,3. *Kronika Wielkanocna* donosi, że sprowadzenie zwłok odbyło się 9 listopada, a pogrzeb również 9 listopada, co jest zapewne pomyłką (*Chronicon Paschale* 566, por. *Chronicon Paschale* 284 – 628 AD, tłum. i komentarz M. Whitby, M. Whitby. Liverpool 1988, s. 56, przyp. 178. Marcellinus Comes, *Chronicon* (PL 51, kol. 920) jasno rozróżnia „sprowadzenie zwłok” od „pogrzebu”).

<sup>222</sup> F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, ss. 179 – 180, 433 – 444 i passim.

do stolicy<sup>223</sup>. W takich okolicznościach świetnie można sobie wyobrazić połączenie obchodów święta miejskiego (takiego czy innego rodzaju) z wprowadzeniem ciała cesarza do stolicy.

8 listopada 512 r. w Konstantynopolu zakończyło się wybuchłe na tle sporu monofizycznego tzw. powstanie *Staurotheis*<sup>224</sup>, podczas którego lud miasta próbował obalić Anastazjusza<sup>225</sup>. Wedle Malalasa, 8 listopada Anastazjusz wyszedł do hipodromu bez korony i tym wprawił zgromadzonych tam mieszkańców w takie zmieszanie, że rozruchy natychmiast ucichły<sup>226</sup>. O znaczeniu gestu Anastazjusza będę pisać w rozdziale 3.3, tu ważna jest jedynie zbieżność wydarzeń z datą 8 listopada, sugerująca, że mógł to być dzień ważny w konstantynopolitańskim kalendarzu<sup>227</sup>.

Z późniejszego okresu dysponujemy jedynie wspomnianym wyżej świadectwem Jana Lydosa, potwierdzającym zapewne metropolitalny charakter obchodów dnia 8 listopada. Sądząc z

---

<sup>223</sup> Ambroży *De obitu Theodosii* 56. Ambroży zwraca się do Honoriusza: *Nie trap się, że zwycięska ziemską powłoka [Teodozjusza], skądkolwiek wkracza, nie znajduje należnych honorów. Nie uważa tak Italia, która była świadkiem jego świetnych zwycięstw, którą wielokrotnie uwalniał on od tyranów i która święci go jako ojca swej wolności; nie uważa tak Konstantynopol, który po raz drugi wysyłał swego władcę po zwycięstwo; nawet gdyby chciał go zatrzymać, nie mógłby. [Konstantynopol] oczekiwał przy jego powrocie uroczystości triumfalnych i honorów należnych po zwycięstwach; oczekiwał cesarza całej ziemi, otoczonego swym galijskim wojskiem i wspartego potęgą całego świata. Lecz oto Teodozjusz wraca jeszcze potężniejszy, otoczony jeszcze większą chwałą: przed nim kroczą hufce anielskie, za nim idą zastępy świętych. Zaprawdę, błogosławiony jesteś [o Konstantynopolu], który przyjmujesz do siebie mieszkańca raju i który ugaszczasz obywatela owego niebieskiego miasta w godnym grobowcu!*

*[Nec vereare ne inhonore videantur, quocumque accesserint, reliquiae triumphales. Non hoc sentit Italia, quae claros spectavit triumphos, quae a tyrannis iterum liberata, concelebrat suae libertatis auctorem; non hoc Constantinopolis, quae secundo ad victoriam principem misit: quem cum vellet tenere, non potuit. Expectabat quidem in reditu eius triumphales solemnitates, et titulos victoriarum: expectabat totius orbis imperatorem, stipatum exercitus Gallicano, et totius orbis subnixum viribus. Sed nunc illic Theodosius potentior, nunc gloriosior redit: quem angelorum caterva deducit, quem sanctorum turba prosequitur. Beata plane, quae paradise incolam suscipis, et habitatorem supernae illius civitatis Augusto sepulti corporis tenebris hospitio.]*

<sup>224</sup> Tak datuje to wydarzenie Malalas (*Chronographia* 16, 9). Marcellinus Comes rozбивa opowieść o tumulcie na trzy dni, a rozpoczyna je 6 listopada (PL 51, kol. 937 – 938).

<sup>225</sup> Przebieg powstania omawia M. Meier, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009, s. 269 – 288.

<sup>226</sup> Malalas, *Chronographia* 16, 19.

<sup>227</sup> Interesujące wyniki daje również przegląd homilii, umieszczonych w przedmetafrastycznych menologionach (czyli spisach święt i czytań do nich przypisanych, wcześniejszych od wielkiego dzieła Symeona Metafrastes z X w., które całkowicie zdominowało późniejszą liturgię) pod datą 8 listopada. Na obchody święta św. Michała 6 września czytano na ogół taką bądź inną wersję tekstu o cudzie św. Michała w sanktuarium w Chonae (BHG 1282 – 1284). Tymczasem 8 listopada posiłkowano się przede wszystkim homiliami ojców Kościoła o aniołach, naturze aniołów, hierarchii anielskiej i objawieniach anielskich (A. Ehrhard, *Bestand und Überlieferung...*, t. I, ss. 43, 48, 106, 158). Jednak np. jeden z menologionów, zachowany w rękopisie pochodzącym z IX w. notuje pod datą 8 listopada homilię Jana Chryzostoma *In Daniele*, będącą komentarzem do księgi Daniela (ibidem, t. I, s. 156. Wydanie: PG 56: 194 – 245. *Clavis Patrum Graecorum* uważa autentyczność owej homilii za wątpliwą, jednak w opracowaniach pojawia się ona jako oryginalny tekst Jana Chryzostoma). Choć w księdze Daniela pojawia się całkiem sporo objawień anielskich (w tym objawienie nazwanego z imienia Michała), komentarz (Pseudo-?) Chryzostoma niemal całkiem je pomija, skupiając się na zupełnie innej kwestii, mianowicie na mądrości (*sophia*) Daniela. Autor menologionu zdawał sobie z tego sprawę, nazwał bowiem ową homilię *En tou sophotatou Daniel*. Być może zatem mamy tu do czynienia ze śladem skojarzenia pomiędzy św. Michałem a Sophią. Co więcej, księga Daniela jest jedną z tych, w których pojawia się wizja odbudowy świątyni jerozolimskiej, choć Chryzostom nie eksploatuje za bardzo tego wątku. Homilia Chryzostoma jest bardzo długa i jest raczej wątpliwe, by była czytana w całości. Który fragment wybierano do czytania, nie wiemy.

kalendarzy, w VII w. dzień 8 listopada był już wyłącznie świętem św. Michała (czy szerzej, archaniołów). Jego obchody – w Hagii Sophii i w Nea Ekklesia – były bardzo uroczyste, a kluczową rolę odgrywał w nich cesarz. Ideowy kontekst fundacji Nea Ekklesia pokazuje, że w IX w. wyczuwalny był jeszcze pewien związek pomiędzy kluczowymi dla nas postaciami św. Michała, Salomona i Sophii, aczkolwiek ulegał on już daleko idącemu rozluźnieniu. Jak widzieliśmy na przykładzie opowieści patriarchy Eutymiosa o bożku Mikelu, w X w. również wspomnienie pierwotnego znaczenia święta 8 listopada – jeśli w ogóle obecne – było bardzo niewyraźne i zatarte. Wydaje się zatem, że 8 listopada jako święto miasta, obchodzony był najwyżej do VI w.: stulecie później zaczęto kojarzyć ową datę wyłącznie z liturgicznym wspomnieniem św. Michała. Jest to o tyle interesujące, że – jak pokażę w następnym rozdziale – właśnie w VI w. następuje swoisty „renesans” drugiego konstantynopolitańskiego święta, czyli „urodzin Konstantynopola” obchodzonych 11 maja.

## **ROZDZIAŁ 2. DEDYKACJA KONSTANTYNOPOLA W 330 R.**

W niespełna sześć lat po założeniu miasta Konstantyn dokonał jego uroczystej dedykacji. Jak widzieliśmy, miasto już w 324 r. odgrywało ważną rolę we władczej ideologii Konstantyna, jednak rola ta bardzo szybko zaczęła ewoluować. Ową zmianą zajmowano się w nauce od dawna, jest ona bowiem fascynująca: z lokalnej fundacji, uwarunkowanej bieżącymi okolicznościami politycznymi rodzi się w ciągu dosłownie kilku lat nowa stolica imperium, nowy Rzym. Gra pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem jest absolutnie niezbędna dla zrozumienia procesu wyłaniania się Konstantynopola jako centrum cesarstwa, i to nie tylko na poziomie symbolicznym, ale również jak najbardziej rzeczywistym: demograficznym, ekonomicznym, urbanistycznym, instytucjonalnym, prawnym.

W tradycji badawczej proces kształtowanie się nowej metropolii i jej relacje ze starą opisywane było za pomocą różnych figur retorycznych. Najczęstszą z nich jest *translatio*, „przeniesienie”, stolicy znad Tybru nad Bosfor<sup>228</sup>, często wiązane z ideą *renovatio*, czyli „odnowienia” idei Rzymu przez Konstantynopol<sup>229</sup>. Oba te ujęcia, choć powszechne, niewątpliwie nie najlepiej oddają wyobrażenie epoki. Wydaje się, że bliższe realiom IV-wiecznym są figury operujące pojęciami kopii, siostrzeństwa, czy odpowiedniości. I tak, w rzadko dziś eksploatowanym ujęciu Konstantynopol jawi się jako „chrześcijański Rzym”, a więc kopia dawnej stolicy pod wszystkimi względami (urbanistycznym, instytucjonalnym, symbolicznym itd.), lecz z wyłączeniem aspektu religijnego<sup>230</sup>. Dalej, częstą figurą jest Konstantynopol jako „duplikat” Rzymu: w takim rozumieniu Rzym i Konstantynopol były miastami identycznymi i równymi, a w imperium istniały, począwszy od IV w. dwie stolice. Nieco inaczej ujął rzecz G. Dagron: dla niego powstanie Konstantynopola nie oznaczało nie tyle ustanowienie drugiej metropolii, co „zdublowanie” pierwszej; wedle tego autora w IV i V w. mamy do czynienia z jedną, lecz podwójną stolicą<sup>231</sup> - z podwójnym senatem, podwójną prefekturą, pałacem, hipodromem itd. Bardzo ciekawie sformułował rzecz M. Salamon: dla niego Konstantynopol

---

<sup>228</sup> Jest to figura powszechna, tak w źródłach, jak w opracowaniach i będzie się jeszcze wielokrotnie pojawiać w niniejszym tekście, nie ma więc potrzeby odsyłania w tym miejscu do literatury przedmiotu. O jej początkach i rozwoju: F. Dölger, „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937), ss. 28 – 31.

<sup>229</sup> O tej koncepcji i jej dawnej metryce por. ibidem, ss. 23 – 27.

<sup>230</sup> W takim tonie wypowiadali się zwłaszcza dawniejsi autorzy, np. F. Dölger, A. Alföldi, J. M. C. Toynbee. W mojej opinii pogląd ten wymaga ponownego rozważenia: jego całkowite zniknięcie z dyskursu naukowego wydaje mi się nieuzasadnione. Sprawa „chrześcijańskości” Konstantynopola pojawiać się będzie wielokrotnie w tym rozdziale.

<sup>231</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, s. 9.

i Rzym stanowiły dwa, różne od siebie odbicia (*paradeigmata*) jednej i tej samej pra-idei Miasta (Rzymu)– Konstantyn zatem „włączył” Konstantynopol do idei Rzymu<sup>232</sup>.

Drugim, równie wszechobecnym i jeszcze bardziej oczywistym tropem jest Konstantynopol jako miasto Konstantyna. Tutaj nie ma miejsca na żadne wątpliwości – sama nazwa wyjaśnia wszystko. Sprawę znakomicie ujmuje G. Dagron<sup>233</sup>: Konstantynopol był fundacją wieńczącą zjednoczenie całego imperium i podporządkowanie go Konstantynowi właśnie. Rok 324 był przełomowy dla Konstantynowej koncepcji władzy cesarskiej: to od tego momentu datują się w numizmatyce przedstawienia Konstantyna w diademie, a tradycja wiąże założenie diademu właśnie z dedykacją Konstantynopola. Zbieżność w czasie aktu wytyczenia granic miasta i wyniesienia syna Konstantyna, Konstancjusza, do rangi cezara (i – być może – jego matki Heleny i żony Fausty do rangi augusty) uwidacznia rolę Konstantynopola jako miasta dynastycznego, którego powstanie miało oznaczać zerwanie z klasycznie pojętym systemem tetrarchii i gwarantować władzę rodowi Konstantyna<sup>234</sup>. Centralne miejsce w planie przestrzennym miasta zajmowało forum Konstantyna, na którego środku stała porfirowa kolumna z posągami założyciela na szczycie: kolumna ta, zapewne pomyślana jako triumfalna, była jednocześnie symbolem jedności pomiędzy miastem a jego założycielem. Owa jedność zarazem uwypuklała i przyćmiewała koncepcję Konstantynopola jako Nowego Rzymu: Konstantynopol potrzebny był jako drugi Rzym, by nadać rangę wyniesieniu Konstantyna i jego rodu; z drugiej strony – jak zauważa Dagron – za życia Konstantyna nie wykształciły się w pełni odpowiadające rzymskim instytucje, ponieważ obecność cesarza wszystkie je zastępowała<sup>235</sup>.

Na początku tego rozdziału pokażę wszechobecność obu tych tropów (Konstantynopola-Rzymu i Konstantynopola-miasta rodowego Konstantyna) w materiale numizmatycznym, który jako jedyny pozwala przyjrzeć się z bliska intencjom Konstantyna w chwili dedykowania miasta (i nieco wcześniej). Następnie postaram się odnaleźć owe tropy (nie zawsze widoczne na pierwszy rzut oka) w zachowanych opisach dedykacji, pochodzących ze źródeł VI-wiecznych i późniejszych. Przy tej okazji będę zastanawiać się zwłaszcza nad przebiegiem procesji dedykacyjnej i znaczeniem poszczególnych

<sup>232</sup> M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...* ss. 37, 46 – 51. Autor zakotwicza tę koncepcję w filozofii neoplatonickiej, która jego zdaniem nieobca była Konstantynowi.

<sup>233</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, ss. 25 – 29.

<sup>234</sup> Zgodzić się należy z opinią, że Konstantyn przeprowadził owo „odejście od systemu tetrarchii” pod płaszczykiem jego kontynuacji, o czym świadczy wyniesienie w 335 r. do rangi cezara cesarskiego bratanka Dalmacjusza: w ten sposób grono następców Konstantyna, składające się z jego trzech synów, powiększyło się do czterech osób. Wydarzenia polityczne po śmierci Konstantyna i, szerzej, dalsze losy cesarstwa pokazują, że przez wiele jeszcze lat koncepcje wielo- i jedynowładztwa ścierały się ze sobą. Nie miejsce tu na analizę tej okoliczności, warto jednak odnotować, że to Konstantyn jako pierwszy jasno prezentował się współczesnym jako władca skupiający w swoich rękach pełnię władzy, którą to ideę ochoczo podbudowywał Euzebiusz z Cezarei. W mowie z okazji

<sup>235</sup> Ibidem, s. 48.

jej punktów. W ostatniej – najbardziej spekulatywnej – części, postaram się prześledzić losy obchodów dedykacji Konstantynopola w pierwszych wiekach istnienia Bizancjum i zastanowić się, czy na pewno dedykacja Konstantynopola odbyła się – jak nam to przekazują źródła – 11 maja 330 r.

## **2.1. Przekaz ideowy monet Konstantyna**

Posiadamy pierwszorzędny – a rzadko wyczerpująco analizowany – materiał, na którym obserwować można zarówno ewolucję roli Konstantynopola, jak i jego związek z Konstantynem w latach 324-330: są to monety i medaliony bite w tym okresie przez mennice w całym cesarstwie (począwszy od 326 r. również w Konstantynopolu). Zostały one znakomicie zinterpretowane w książce M. Salamona<sup>236</sup> oraz w niedawnych artykułach L. Ramskolda i N. Lenskiego<sup>237</sup>, sędzę jednak, że podstawowe wnioski wymagają przypomnienia w tym miejscu. To właśnie monety bowiem, jako jedyne bodaj źródło, pozwalają zobaczyć, jaką rolę wyznaczył swojej nowej fundacji sam Konstantyn. Są one rodzajem zastygłego stempla faktycznych intencji cesarza, pragnącego za ich pomocą rozstawić swoje miasto. W przeciwieństwie do tekstów, narastających w kolejnych latach i przekształcających obraz początków Konstantynopola zgodnie z wyobrazeniami swych autorów, wymowa monet zmienia się tylko o tyle, o ile zmienia się interpretujący. Biorąc na warsztat badawczy monety znacząco zmniejszamy niepewność, czy obraz wyłaniający się z naszych analiz odzwierciedla rzeczywistość historyczną (rzecz jasna, interesującą nas rzeczywistość idei i wyobrażeń), czy może docieramy z jego pomocą zaledwie do „głowy piszącego”.

Wskażmy zatem materiał, na którym przyjdzie nam pracować. Wśród ważnych dla nas emisji Konstantyna mamy brązowe *follisy*, czyli drobne monety, których przekaz skierowany był do ogółu ludności; monety brązowe o krótkich seriach, których zasięg był mniejszy, a przekaz ideologiczny na ogół bardziej wyrafinowany; monety srebrne, przeznaczone m.in. do rozrzucania podczas aktów cesarskiej szczodrości (triumfów, procesji itp.); monety złote, rzadkie i stanowiące raczej przedmiot tezauryzacji niż środek płatniczy oraz medaliony – duże monety okolicznościowe (przeważnie złote lub srebrne, choć znamy i miedziane), przeznaczone na podarunki cesarskie dla osób z elity państwowej. Złote medaliony miały wartość będącą wielokrotnością wartości solidi, stąd określa się je mianem *multipla*.

Najpierw kilka spostrzeżeń ogólnych o najważniejszych trendach ideowych w numizmatyce Konstantyna w późnych latach 20. i 30., które stanowią kontekst dla wymowy symbolicznej najbardziej nas interesujących emisji. Lata 324 – 326 okazały się przełomem w ikonografii monet Konstantyna, od pewnego czasu pozbawionej już niemal całkowicie wyraźnych odniesień do kultów

---

<sup>236</sup> M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 37 – 46.

<sup>237</sup> L. Ramskold, „Coins and medallions struck for the inauguration of Constantinopolis 11 May 330”, *Niś & Byzantium* 9 (2011), ss. 125-158, L. Ramskold, N. Lenski, „Constantinople’s Dedication Medallions and the Maintenance of Civic Traditions”, *Numismatische Zeitschrift* 119 (2012), ss. 31 – 58.

niechrześcijańskich<sup>238</sup>. To od tego momentu datuje się jego przedstawienia w diademie (początkowo zwykłej opasce, później przystrojonej perłami i kamieniami)<sup>239</sup>. O diademie Konstantyna będę w tym rozdziale jeszcze sporo pisać, warto wszakże już tu powiedzieć, że jego pojawienie się znaczy rzeczywisty i głęboki przełom w rzymskiej symbolice władczej, uchodzący za początek całkowicie nowego postrzegania miejsca i roli cesarza i za faktyczne narodziny tradycji władczej kulturowanej i rozwijanej następnie w Bizancjum<sup>240</sup>. Diadem, wprowadzony do świadomości starożytnych przez Aleksandra Wielkiego, stanowił symbol jedynowładztwa, czy konkretniej – władzy królewskiej, będąc tym samym zaprzeczeniem kluczowych dla Rzymu wartości republikańskich. Choć w praktyce Rzym od dawna nie był republiką, to przed-Konstantynowe eksperymenty władców z diademem były przez współczesnych jednoznacznie potępiane, a w przypadku Cezara z dużą dozą prawdopodobieństwa przyczyniły się do zawiązania przeciw niemu spisku i w rezultacie do jego śmierci<sup>241</sup>. Koncepcja jedynowładztwa, podskórnie pulsująca od dawna w świadomości symbolicznej Rzymian, dopiero za czasów Konstantyna przerodziła się w rzeczywistość polityczną, a diadem był owego przełomu dobitnym wyrazem.

Wraz z diademem pojawia się na przedstawieniach cesarskich jeszcze jeden ważny i szeroko komentowany szczegół: cesarz ma na nich wzrok skierowany ku górze. Inspiracją dla tego przedstawienia i tu były bez wątpienia wizerunki władców hellenistycznych, w pierwszej linii oczywiście samego Aleksandra Wielkiego<sup>242</sup>. Dla Euzebiusz z Cezarei fakt, że Konstantyn na bitych przez siebie monetach wznosił oczy ku górze, był wyrazem pobożności władcy i jego oddania Bogu chrześcijańskiemu<sup>243</sup>. Euzebiuszowa interpretacja znajduje swoje rozwinięcie w innych tekstach: Laktancjusz, a nawet sam Konstantyn w *Oratio ad coetum sanctorum* posługują się metaforycznym

---

<sup>238</sup> *Corona radiata*, wyrażająca związki z kultem *Sol invictus* obecna na wcześniejszych przedstawieniach, pojawia się na głowie cesarza jeszcze w latach 324 – 326 na kilku monetach bitych na wschodzie: P. M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, s. 42 (por. niżej). Jednocześnie coraz częściej pojawia się na monetach inny symbol, obecny na nich już od 305 r., którego geneza jest podobna do genezy *corona radiata*, lecz który szybko stanie się częścią symboliki chrześcijańskiej: chodzi o nimb. Głowy cesarzy na monetach Konstantyna bitych po 324 r. otoczone są nimbem wyłącznie na rewersach, w scenach „narracyjnych”, co nie było regułą wcześniej: ibidem, ss. 42 – 43.

<sup>239</sup> Na temat samych przedstawień i ich znaczenia istnieje obszerna literatura, ostatnio streszczona i podsumowana w L. Ramskold, N. Lenski, „Constantinople’s Dedication Medallions...”, ss. 40 – 43.

<sup>240</sup> Diadem pojawia się sporadycznie na wcześniejszych przedstawieniach cesarskich, znajdujemy o nim również pojedyncze wzmianki w tekstach źródłowych. W materiale numizmatycznym znajdziemy dosłownie kilka przed-Konstantynowych wyobrażeń władców w diademie – Galiena, Numeriana i Licyniusza (ibidem oraz P. Grotowski, *Arms and Armors of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843 – 1261)*, Leiden 2009, s. 287). Nawet jeśli sam symbol był wykorzystywany, to masowe bicie monet przedstawiających władcę w diademie stanowiło zmianę jakościową.

<sup>241</sup> J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...* ss. 16 – 17.

<sup>242</sup> Zapożyczenie było zapewne bezpośrednie, choć w sztuce bliższej czasom Konstantyna znaleźć można wyobrażenia postaci (zwłaszcza filozofów i Apollona) ze wzniesionymi ku górze oczami. Ibidem, ss. 19 – 24.

<sup>243</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 4,15.



obrazem wznoszenia wzroku ku górze, które ma oznaczać oddanie się Bogu<sup>244</sup>. Oczy skierowane ku niebu były szczegółem od dawna pojawiającym się w sztuce i wyrażały szukanie pozaziemskiej inspiracji „z góry” (w tradycji rzymskiej przedstawiano w ten sposób m.in. filozofów), nie można zatem powiedzieć, że nowy wizerunek Konstantyna jednoznacznie przedstawiał go jako władcę chrześcijańskiego. Był to wizerunek wieloznaczny religijnie (jak wiele elementów polityki ideowej Konstantyna), który jednakże mógł być – i był – w kategoriach chrześcijańskich rozumiany. Diadem i wzrok skierowany ku górze to dwa elementy awersowego wizerunku Konstantyna, występujące niemal zawsze łącznie. Można przypuszczać, że elementy te wzajemnie się do siebie odnosiły: z jednej strony Konstantyn-cesarz powierzał się niebiosom, z drugiej – niebiosy sankcjonowały jego nową pozycję i rolę jako jedynowładcy.

Na rewersach monet Konstantyna po zwycięstwie nad Licyniuszem szczególnie często natrafiamy na dwa ważne motywy: rogu obfitości i skrzydlatej Viktorii. *Cornucopia*, symbol powodzenia i dostatku, w IV w. robił prawdziwą karierę w ikonografii cesarskiej i pojawiał się na Konstantynowych monetach właściwie od początku panowania. Dlatego też jego obecność na monetach bitych w momencie zakładania Konstantynopola, choć oczywiście wymowna, nie jest jednakże niczym nadzwyczajnym. Z kolei motyw skrzydlatej Viktorii z rozmaitymi atrybutami pojawił się na nich po 324 r. i niewątpliwie miał za zadanie ogłaszać na wszelkie możliwe sposoby ostateczne zwycięstwo Konstantyna nad wrogami<sup>245</sup>.

Wśród Konstantynowych emisji z lat 324 – 330 sporą grupę stanowią monety upamiętniające założenie, a potem dedykację Konstantynopola. Przyjrzyjmy się im po kolei.

### Konstantynopol – Rzym

Wzajemne oddziaływanie, napięcie i konkurencja pomiędzy pierwszą a drugą stolicą nasilała się już pod koniec życia Konstantyna Wielkiego i stała się wszechobecna po jego śmierci, w czasach jego synów i później. Nieraz jesteśmy w związku z tym w kropce, gdy przychodzi do interpretacji źródeł. Postać Konstantyna Wielkiego od samego początku obrasta bowiem w mit – cesarz staje się

---

<sup>244</sup> Laktancjusz, *Divinae Institutiones* 2,1, Konstantyn, *Oratio ad coetum sanctorum* 14, wyd. I.A. Heikel, Berlin 1902. Por. też Euzebiusz, *De laudibus Constantini* 3,5, wyd. I.A. Heikel. Omówienie: J. Bardill 2012, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 23.

<sup>245</sup> P. M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, ss. 53 – 54. Kuszającą identyfikację owej postaci z aniołem należy odrzucić z powodu braku jakichkolwiek chrześcijańskich odniesień w ikonografii oraz z powodu względnej typowości atrybutów i scen, w których pojawia się Viktoria. Nawet jeśli (co raczej wątpliwe) Konstantyn pragnął przedstawić na swoich monetach anioła, a nie Viktorię, z pewnością nie mogło to być czytelne dla odbiorców. Inną kwestią jest, czy w IV w. anioły wyobrażano sobie jako postaci ze skrzydłami – wiele wskazuje na to, że nie. Jak najbardziej natomiast uprawnione jest moim zdaniem szukanie związków owych Viktorii z innymi postaciami typowymi dla IV-wiecznej ikonografii..

(zgodnie zresztą ze swoją własną intencją) „ojcem założycielem miasta i imperium” i wszystko, co ważne w Konstantynopolu okazuje się wywodzić od niego. Niekiedy bardzo trudno jest określić, czy informacje źródłowe – choćby wczesne, a jednak nie współczesne Konstantynowi – przekazują choć w części faktyczne intencje założyciela miasta.

W literaturze wymienia się wskazówki świadczące o tym, że koncepcja Konstantynopola-Rzymu narodziła się już w drugiej połowie lat 20. IV w.<sup>246</sup> Po pierwsze, mówi o tym projekt budowlany. Pomiędzy 324 a 330 r. dawne Byzantion zostało ponadtrzykrotnie powiększone i gruntownie przekształcone pod względem urbanistycznym, a charakter nowej zabudowy jasno wskazuje na założenie metropolitalne. Wiele rozwiązań skopiowano z Rzymu, jak np. stosunek przestrzenny hipodromu względem pałacu (nie bez wpływu była tu również nawiązująca do rzymskich wzorów urbanistyczna tradycja stolic tetrarchów). W Konstantynopolu wzniesiono senat i Kapitol (szerzej o tych dwóch punktach miasta piszę w drugiej części rozdziału). Interesującym przykładem myślenia o Konstantynopolu jako o stolicy był budynek Milionu, odpowiadający podobnemu w Rzymie: znajdował się w nim kamień, od którego liczono odległości do innych miast cesarstwa, czyli, w języku symbolicznym – środek imperium (również o tym budynku będzie jeszcze mowa)<sup>247</sup>.

Po drugie, na stołeczną rolę Konstantynopola wskazuje jego organizacja administracyjna. Jak to ujął G. Dagron: badając konstantynopolitańskie instytucje szuka się Konstantynopola, a znajduje się Rzym<sup>248</sup>. Wydaje się, że senat konstantynopolitański był początkowo po prostu „agendą” senatu rzymskiego i w jego skład wchodził senatorowie, którzy przenieśli się do Konstantynopola za Konstantynem oraz – być może – członkowie rady miejskiej Byzantion<sup>249</sup>. Specjalną pozycję zajmował w Konstantynopolu prokonsul, w czasach Konstancjusza zastąpiony przez prefekta miasta, a więc urzędnika właściwego Rzymowi<sup>250</sup>. Dwór cesarski i sam cesarz rezydowali w Konstantynopolu –

---

<sup>246</sup> Inaczej np. A. Berger, „Die Senate von Konstantinopel”, *Boreas* 18 (1995), s. 131 oraz P. Speck, „Urbs quam Deo donavimus. Konstantins des Großen Konzept für Konstantinopel”, *Boreas* 18 (1995), ss. 143 - 173 – autorzy przekonują, że koncepcja „Nowego Rzymu” była pomysłem Konstancjusza, który po śmierci ojca starał się „rozbroić” skojarzenie Konstantynopola z Konstantynem, a uwypuklić rolę miasta jako „nowego Rzymu” właśnie. Przeciwno takiemu ujęciu sprawy przemawiają zarówno świadectwa z czasów Konstantyna (o których za chwilę), jak i nasza wiedza o stosunku Konstancjusza II do dziedzictwa ojca – wedle wszelkich przesłanek starał się on je rozbudowywać i wzmacniać ideologicznie, a nie umniejszać. Za późnym zrównaniem obu miast opowiada się także J. Vanderspoel (J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Michigan 1995, ss. 51 – 114; J. Vanderspoel, „A Tale of Two Cities. Themistius on Rome and Constantinople”, w: *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, wyd. L. Grig, G. Kelly, Oxford 2012, ss. 223 – 240), opierając się na autorskiej interpretacji źródeł pisanych, zwłaszcza mów Themistiosa. Również ten autor nie bierze pod lupę materiału z czasów Konstantyna.

<sup>247</sup> R. Janin, *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964, ss. 91 – 92, 103 – 104; G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 36; C. Ando, *The matter of Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley 2008, s. 189.

<sup>248</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, s. 119.

<sup>249</sup> Ibidem, ss. 120 – 124.

<sup>250</sup> Ibidem, ss. 215 – 226.

Konstantyn po 326 r. nie bywał już w Rzymie, a wszak „Rzym jest tam, gdzie jest cesarz”<sup>251</sup>. W końcu zaś budowa łoży cesarskiej w hipodromie wskazuje na przeniesienie rzymskiego układu wzajemnego odniesienia pomiędzy cesarzem a ludem (*populus*)<sup>252</sup>.

By nie mnożyć znanych przykładów, wspomnieć warto jeszcze o pierwszych wzmiankach o Konstantynopolu jako „nowym Rzymie”: pochodzą one jeszcze z lat 20. IV w. i choć mogą mieć walor retorycznego uwypuklenia skali i rozmachu nowej fundacji, niewątpliwie mówią coś o postrzeganiu Konstantynopola niebawem po rozpoczęciu prac budowlanych<sup>253</sup>. Badacze zwracają również uwagę na dość wiarygodne wzmianki, jakoby w Konstantynopolu istniała wystawiona przez Konstantyna stela z inskrypcją zrównującą Konstantynopol z Rzymem<sup>254</sup>. W dyskusji nad rolą Konstantynopola bardzo często przywołuje się w końcu określenie, którego użył Konstantyn w jednej ze swoich konstytucji z roku 333, przechowanej przez Kodeks Teodozjański: *urbs, quam aeterno nomine iubente deo donavimus*<sup>255</sup>. Ważne wydaje się tu zarówno odwołanie do „boskiej woli” (Boga chrześcijańskiego?), jak i do „wiecznego imienia” miasta. Choć nie wszyscy badacze są zgodni, że musi chodzić o nazwanie Konstantynopola „Rzymem”, to wydaje się to dość prawdopodobne. „Nowy Rzym”, który powstał nad Bosforem z boskiego nakazu – ta dość wyraźnie rysująca się tu koncepcja założenia miasta znakomicie podsumowuje obraz wyłaniający się z wielu innych źródeł – o części z nich pisałam, o wielu jeszcze wspomnę.

Pojawia się pytanie, w którym momencie nastąpił przełom w postrzeganiu Konstantynopola przez samego fundatora: czy było to wkrótce po fundacji, czy raczej bliżej 330 r.? Materiał numizmatyczny sugeruje, że jakaś zmiana nastąpić musiała około końca 327 r., kiedy to mennica w Konstantynopolu zaczęła bić monety rozpowszechniające nowe treści symboliczne, a jednocześnie znacznie zwiększyła produkcję, zapewne po to, by dostarczyć na miejscu dużą ilość pieniędzy na zapłatę dla budowniczych<sup>256</sup>.

Pora przyjrzeć się ideowej wymowie konkretnych monet. Z bieżącym upamiętnieniem wydarzeń z 324 r., czyli fundacji Konstantynopola, mamy zapewne do czynienia na złotym

---

<sup>251</sup> Ibidem, ss. 27, 78 – 79.

<sup>252</sup> Ibidem, ss. 305 – 307.

<sup>253</sup> Zachowany po syryjsku list biskupów z synodu w Antiochii (przełom 324 i 325 r.) skierowany jest do „Aleksandra, biskupa nowego Rzymu”. Nie można wykluczyć wszakże, że sformułowanie to znalazło się w tekście jako tłumaczenie greckiego „Konstantinopolis” w czasach, gdy taki synonim był już w powszechnym użyciu. Drugie świadectwo to dedykowany Konstantynowi poemat autorstwa Optatianusa Porphyriusa, napisany przed śmiercią Kryspusa w 326 r. – określa on Konstantynopol mianem *altera Roma*. Te i nieco późniejsze przykłady omawia G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, s. 46.

<sup>254</sup> Dyskusja: M. Salamon, *Idea Rzymu-Konstantynopola...*, ss. 31 – 32.

<sup>255</sup> *Codex Theodosianus* 13,5,7. Dyskusja: M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, ss. 29 – 30.

<sup>256</sup> P. M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, s. 562.

medalionie, bitym w Nikomedii na przełomie 324 i 325 r. [rys. 1]<sup>257</sup> Na awersie przedstawione jest popiersie Konstantyna w *corona radiata* – jest to jedno z ostatnich tego rodzaju wyobrażeń, niewątpliwie użytych jeszcze siłą rozpędu<sup>258</sup>. Rewers, opatrzony legendą PIETAS AVGVSTI N przedstawia cesarza w stroju wojskowym i płaszczu, trzymającego sceptrum. Stoi on pośrodku kompozycji, zwrócony nieco w prawo. Z jego lewej strony wyobrażono skrzydlatą Viktorię, trzymającą na lewej ręce wiązkę roślinną (zapewne liść palmowy); prawą ręką wznosi ponad głowę cesarza gałązkę lauru. Po drugiej stronie władcy klęczy zwrócona ku niemu postać kobieca, której cesarz podaje prawą rękę. Postać ta ma na głowie koronę z murów miejskich. Tego rodzaju koronę noszą w ikonografii późnego cesarstwa różne postaci, jednak najbardziej charakterystyczna jest ona dla *tyche* miast, quasi-boskich postaci będących symbolem i ideową emanacją danego ośrodka<sup>259</sup>. Widzimy tu zatem zapewne symbolicznie ujęty akt fundacji Konstantynopola, podniesienie miasta Byzantion z prowincjonalnego ośrodka do rangi miasta cesarskiego, wywyższonego przez zwycięskiego (Viktoria!) władcę. Ciekawe jest opisanie tej sceny jako aktu *pietas* Konstantyna, wskazującego na konotacje religijne fundacji Konstantynopola<sup>260</sup>. Ikonografia tej sceny, choć interesująca, nie wskazuje wszakże w żadnym razie na stołeczne przeznaczenie fundowanego właśnie ośrodka.

Przez następne sześć lat personifikacja Konstantynopola nie pojawia się na monetach, by z całą mocą powrócić w roku 330. Zaczniemy od ładnego, acz może najmniej spektakularnego przykładu: w Nikomedii oraz Trewirze bito wówczas medaliony wprost nawiązujące do opisanego powyżej [rys. 2]<sup>261</sup>. Awers zastąpiony został już oczywiście innym, na którym Konstantyn nosi diadem i ma wzrok wzniesiony ku górze. Z kolei rewers, niemal identyczny z poprzednim, został uzupełniony: legenda brzmi teraz PIETAS AVGVSTI NOSTRI, a przedstawienie wzbogacono o jedną postać. Za

<sup>257</sup> P. M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, Nicomedia 69. Por ibidem, ss. 54 – 55; J.M.C. Toynbee, „Roma and Constantinopolis in Late-Antique Art from 312 to 365”, *The Journal of Roman Studies* 37 (1947), s. 137.

<sup>258</sup> Znamy pięć typów monet bitych po 324 r., w Nikomedii i Antiochii, na których wyobrażono Konstantyna w *corona radiata*, por. P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, s. 42.

<sup>259</sup> Miasto w omawianym okresie wyobrażano symbolicznie na kilka sposobów. Po pierwsze, istniała personifikacja poprzez boginię – imienniczkę miasta (bogini Roma jako personifikacja Rzymu). Personifikacje tego rodzaju nie znikły wraz z nastaniem chrześcijaństwa, po prostu postacie dawnych bogiń straciły swój kultowy charakter. Po drugie, miasto posiadało swoją *tyche*, będącą jego uosobieniem, a zarazem symboliczną emanacją i bóstwem opiekuńczym. Owa *tyche* była swoistą odmianą, wcieleniem bogini Tyche (w łańskie tradycji – Fortuny), skojarzoną z danym ośrodkiem (najsłynniejszym wczesnym przykładem jest *tyche* Antiochii), w ikonografii pozbawioną większości atrybutów Tyche, na ogół na rzecz atrybutów wyrażających związki postaci z danym miastem. Tyche miasta mogła być identyczna z jego personifikacją, ale nie musiała. Np. Roma bywała do III w. przedstawiana zarówno jako amazonka, jak i właśnie z atrybutami *tyche* (K.J. Shelton, „Imperial Tyches”, *Gesta* 18/1 (1979), s. 31). Z kolei *tyche* antiocheńska, wyobrażona w charakterystycznej pozie i z personifikacją rzeki Orontes u stóp, stała się *Antiocheiq*, personifikacją miasta. Z drugiej strony mamy przesłanki by sądzić, że *tyche* Rzymu traktowana była, zwłaszcza w późniejszym okresie, jako byt odrębny od Romy, zwłaszcza gdy ta stała się personifikacją na równi miasta Rzymu i całego imperium. Skróć dyskusji por. ibidem, s. 30 i passim.

<sup>260</sup> W tym jak najbardziej konotacje chrześcijańskie: właśnie do Pobożności (*Eusebeia*) zwraca się Konstantyn w swojej mowie przekazanej przez Euzebiusza w apendyksie do *Vita Constantini*: Konstantyn, *Oratio ad coetum sanctorum* 21-22.

<sup>261</sup> P. M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, Nicomedia 162 – 163, Trier 570.

plecami klęczącej tyche ukazano figurę (najpewniej kobietą) w stroju wojskowym, z tarczą i w charakterystycznym hełmie z pióropuszem, identyfikowaną jako Roma<sup>262</sup>. Prawą ręką dotyka ona pleców tyche, w geście przywodzącym na myśl podnoszenie z klęczek. Możemy przyjąć, że mamy tu do czynienia z pewną retrospekcją, a więc że przedstawienie to odnosi się również do wydarzeń z 324 r. widzianych z perspektywy roku 330<sup>263</sup>. Tyche Konstantynopola ukazuje się nam jako protegowana Romy: jeszcze nie rywalka czy bodaj partnerka, ale już postać ściśle z nią związana.



Rysunek 1. Fundacja Konstantynopola na multiplum z 324 r. Rysunek 2. Fundacja Konstantynopola na multiplum z 330 r.

Pomiędzy 324 a 330 r. na monetach bitych w cesarstwie personifikacje miast nie pojawiają się zbyt często, z jednym wyjątkiem: rewersy kilku serii z lat 327 – 328 (w tym bitych w Konstantynopolu złotych solidów oraz monet brązowych), opatrzone legendą GLORIA ROMANORVM przedstawiają siedzącą Romę w hełmie, zwróconą w prawo, trzymającą w prawej ręce glob zwieńczony figurką Viktorii, a w lewej długie sceptrum [rys. 3]. U dołu, przy siedzisku Romy

<sup>262</sup> Zestawienie z Romą potwierdza identyfikację klęczącej postaci jako personifikacji Byzantion (bywała ona interpretowana np. jako Respublica). Łączne przedstawianie *tyche* kilku miast, w tym zwłaszcza danego miasta oraz Romy, jest charakterystyczne dla omawianego okresu. Ciekawym przykładem są dwie serie monet bitych w Arles pod koniec wspólnego panowania Konstantyna i Licyniusza z okazji przeniesienia tam z Ostii mennicy. Na jednej Roma żegna wsiadającą do łodzi Monetę (personifikację mennicy); na drugiej tę samą postać wita tyche Arles w koronie z murów miejskich (K.J. Shelton, „Imperial Tyches”, ss. 32 – 33; inne przykłady passim). Dyskusja na temat identyfikacji klęczącej postaci: J.M.C. Toynbee, „Roma and Constantinopolis”, s. 137.

<sup>263</sup> Ibidem. Toynbee uważa medaliony PIETAS AVGVSTI N oraz PIETAS AVGVSTI NOSTRI za współczesne sobie i powstanie obu wiąże z fundacją Konstantynopola. Nie może to być racja: druga z monet jest w sposób oczywisty późniejsza, o czym świadczy choćby przedstawienie na awersie. Datację odpowiednio na 324/5 i 330 r. ustala P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, Nicomedia 162, 163. Tam wszakże przedstawienie na rewersie zinterpretowano jako dedykację Konstantynopola. Jest to oczywiście możliwe (i ewentualnie tylko nieznacznie zmienia moje rozumowanie), choć podobieństwo obu medalionów wskazuje raczej na upamiętnienie fundacji Konstantynopola.

wyobrażono tarczę. Monety te stanowią dla wielu badaczy świadectwo pierwszeństwa Rzymu nad Konstantynopolem jeszcze w późnych latach 20. IV w. Tymczasem przedstawienie to jest całkowicie typowym wyobrażeniem Romy nie jako personifikacji miasta Rzymu, lecz raczej zwycięskiego imperium, przez owo miasto oczywiście uosabianego.



Rysunek 3. Złoty solid z późnych lat 20. IV w.. Na rewersie bogini Roma.

Rzecz staje się o wiele ciekawsza, gdy przyjrzymy się monetom bitym w samym 330 r. i nieco później. W 330 r. w dziewięciu najważniejszych mennicach całkowicie zaprzestano bicia wszystkich dotychczasowych typów monet, zastępując je nowymi wzorami<sup>264</sup>. Już samo to świadczy o niezwyklej wadze przygotowywanego przez Konstantyna wydarzenia. Natomiast program ikonograficzny nowych emisji z wielką mocą i na wiele sposobów ukazuje odpowiedniość, więcej nawet: równość – dedykowanego wówczas Konstantynopola i Rzymu.

Najpierw sprawa najlepiej znana i najbardziej oczywista w swojej wymowie: chodzi o dwa typy brązowych *follisów* bitych przez kilka lat, począwszy od 330 r. w wielu miastach imperium. *Follisy* te były produkcją masową, przeznaczoną do codziennego użytku milionów mieszkańców imperium – ich przekaz ideowy był nieskomplikowany, lecz przez to niezwykle wymowny. W pierwszym typie na awersie umieszczono popiersie Romy w hełmie podpisane VRBS ROMA, zaś na rewersie – wilczycę kapitołę z Remusem i Romulusem, a powyżej – dwie gwiazdy, symbolizujące Kastora i Polluksa<sup>265</sup> [rys. 4A]. Drugi typ przedstawia na awersie postać niemal identyczną jak Roma, podpisaną CONSTANTINOPOLIS, zaś na rewersie – skrzydlatą postać z tarczą i szeptrem, u której stóp znajduje się dziób statku, symbol kojarzony od tego okresu właśnie z Konstantynopolem<sup>266</sup> [rys. 4B]. Podobieństwo pomiędzy obydwoimi typami monet jest oczywiste: na rewersach przedstawiono

<sup>264</sup> L. Ramsköld, „Coins and medallions...”, s. 129. Były wśród nich wszystkie mennice wschodnie: Heraklea, Konstantynopol, Nikomedia, Kyzikos, Antiochia i Aleksandria.

<sup>265</sup> Na złotych emisjach powtarzających ten motyw znajdują się w tym miejscu niekiedy postaci dwóch pasterzy.

<sup>266</sup> Na temat tych monet por. zwłaszcza M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola*, ss. 38 – 39.

„legendy fundacyjne” odpowiednio Rzymu i Konstantynopola<sup>267</sup>, będące rozwinięciem ideowym znajdujących się na awersach personifikacji obu miast. Identyczność obu postaci przemawia sama przez się; jedynym szczegółem je różniącym jest atrybut trzymany przez *Constantinopolis*, identyfikowany jako sceptrum bądź odwrócona włócznia. Na temat owego atrybutu napisano wiele, zwłaszcza że na złotych medalionach, których program ikonograficzny stanowi rozwinięcie programu *foliisów*, przyjmuje on (być może) kształt krzyża. Argumenty w dyskusji padły już chyba wszystkie, tak ikonograficzne, jak i historyczne<sup>268</sup>. Jedno jest pewne: atrybut ma być wyróżnikiem Konstantynopola, miasta równego poza tym Rzymowi<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> Legendą fundacyjną Konstantynopola jest tu zwycięstwo morskie nad Licyniuszem. Możliwe, że przedstawienie na rewersie monety CONSTANTINOPOLIS wzorowane jest na stojącym w przed konstantynopolitańskim Senatem (tzw. Magnaurą) pomniku zwycięstwa: por. L. Ramskold, „Coins and medallions...”, s. 131 (za: M.R. Alföldi, *Phoenix aus der Asche. Die Liburna, ein Gründungsmonument von Constantinopolis*. Frankfurt/Main 2004 – non vidi).

<sup>268</sup> Zwłaszcza że pytanie „włócznia czy krzyż?” zadaje się również odnośnie słynnego srebrnego medalionu Konstantyna z Ticinum, wybitego po zwycięstwie nad Maksencjuszem: podsumowanie w R. Leeb, *Konstantin und Christus...*, ss. 29 – 38.

<sup>269</sup> M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 39 zauważa, że sceptrum raczej nie jest na tym wyobrażeniu insygnium – nie bywało ono w omawianej epoce używane w numizmatyce jako wyróżnik władcy. Dlatego nie można mówić o prymacie Konstantynopola nad Rzymem, a jedynie o próbie zaznaczenia odrębności tego pierwszego.





Rysunek 4. Follisy z wyobrażeniem Romy i Constantinopolis z mennicy w Siscii.

Jak wspomniałam, istnieją złote medaliony, na których znajdziemy rozwinięcie zidentyfikowanej na podstawie *follisów* koncepcji równości Konstantynopola i Rzymu. Na awersach znajdziemy personifikacje obu miast (*Constantinopolis* trzyma sceptrum), zaś na rewersach – rozbudowane przedstawienie i ich legend fundacyjnych. Medaliony takie bito w Rzymie począwszy od 330 r., w sześciu typach (trzy z Romą i trzy z Constantinopolis)<sup>270</sup>.

Szczególne miejsce w analizie idei Rzymu-Konstantynopola zajmują inne rzymskie medaliony, przedstawiające na awersie odpowiednio popiersie Romy i Constantinopolis, zaś na rewersie wyobrażenia tych obu miast, w pełnej postaci<sup>271</sup>. Roma na swoim rewersie nosi hełm z pióropuszem, zasiada na tarczy, lewą ręką wsparta jest o włócznię, w prawej zaś widzimy wiktoriolę. Constantinopolis z kolei przedstawiona jest – co ciekawe – ze skrzydłami, na głowie ma koronę z wieżami (*corona muralis*), zasiada na tronie z wysokim oparciem, a w rękach trzyma odpowiednio

<sup>270</sup> M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola*, ss. 39 – 41. Z analizą autora zgadzam się w całości.

<sup>271</sup> P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII: Rome 295, 356, 361, 362. Por. M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 41 – 45.



gałązkę oliwną i róg obfitości<sup>272</sup>. Jak zauważył M. Salamon, medaliony te unaoczniają nam, że choć z jednej strony personifikacje Rzymu i Konstantynopola ukazywać mają ich równorzędność (czy wręcz tożsamość), to te oba miasta (wyobrażone na rewersach) są od siebie odrębne. Konstantynopol, choć w założeniu równy (czy niemal równy) Rzymowi, istnieje całkiem wyraźnie jako byt samodzielny.

Rzut oka na medaliony brązowe, miedziane i srebrne również ukaże nam paralelność emisji z Rzymem i Constantinopolis. Podobnie jak w przypadku emisji złotych, największe medaliony brązowe mają na awersach przedstawienia Romy i Constantinopolis w hełmach, zaś na rewersach rozwinięcia legend fundacyjnych<sup>273</sup>. Natomiast medaliony nieco mniejsze, będące być może emisjami próbnymi dla (niezachowanych) medalionów złotych również zestawiają na awersach postać Romy i Constantinopolis<sup>274</sup>, z tym że Rzym ukazana jest w typowy dla siebie sposób, zaś Constantinopolis wyobrażono w koronie z murów miejskich [rys. 5 B i C]. Emisja ta ukazuje (a potwierdzą to dalsze przykłady), że te Konstantynopola była bytem odrębnym od Rzymu, a zrównanie obu personifikacji – widoczne na przytoczonych powyżej przykładach – było świadomym zabiegiem, mającym na celu ukazanie równości i równorzędności odrębnych od siebie i nieidentycznych miast.

---

<sup>272</sup> Taka sama postać widnieje na rewersach innych, brązowych medalionów, z legendą VICTORIA AVG (P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, Rome 303). Ilustrację jednego z nich – z braku ilustracji właściwej – zamieszczam:



<sup>273</sup> A. Alföldi, „On the Foundation of Constantinople: A Few Notes”, *The Journal of Roman Studies* 37 (1947), s. 10 oraz pl. II, 4, 5; L. Ramsköld, „Coins and medallions...”, ss. 134 – 135. Nie wchodzę w dyskusję, czy konkretne medaliony były bite w Rzymie czy w Konstantynopolu: stylistyka wskazuje raczej na tę pierwszą możliwość, natomiast ewentualna funkcja owych medalionów (a także mniejszych medalionów brązowych, o których za chwilę), czyli rozdawanie w trakcie uroczystości dedykacyjnych – na drugą. Interesuje mnie przekaz ideowy ikonografii medalionów, a jego wymowa będzie z grubsza taka sama, niezależnie od tego, gdzie owe medaliony były bite.

<sup>274</sup> Medaliony te nie były znane w momencie wydawania *Roman Imperial coinage* VII. Omawia je L. Ramsköld, „Coins and medallions...”, ss. 135 – 136.



Rysunek 5. Próbné medaliony brązowe z Romą w hełmie i Constantinopolis w *corona muralis*.

Niezwykle interesujące okazują się medaliony miedziane, dawniej datowane na czasy Konstancjusza II, a ostatnio łączone przez numizmatyków z dedykacją Konstantynopola. Ukazują one na awersie odpowiednio Romę (w typowym przedstawieniu) oraz Constantinopolis jako kobietę w diademie z pereł; na rewersach widzimy odpowiednio stojącą postać Virtus z odwróconą włócznią w ręce i trzymającą przy nodze tarczę oraz stojącą postać Pax w długiej szacie, trzymającą w rękach sceptrum i liść palmowy [rys. 6A i 6B]<sup>275</sup>.



<sup>275</sup> L. Ramsköld sugeruje, że Virtus na rewersie pierwszego z medalionów to Dea Roma (ibidem). W zasadzie nie ma przeciwwskazań, by tak właśnie identyfikować tę postać, tyle tylko że na analogicznym medalionie wyobrażenie Pax uznać by należało za Constantinopolis. Taka interpretacja jest możliwa, ale pociąga za sobą pytanie np. o rolę gałązki palmowej w ręce Pax/ Constantinopolis, o funkcje przypisywane włóczni i sceptum, które trzymają postaci na rewersach itd. – nie chcę w tym miejscu rozpoczynać dyskusji na ten temat.



Rysunek 6. Medaliony brązowe z popiersiem Romy i Constantinopolis.

Niemal identyczne popiersia Romy w tradycyjnym stroju i Constantinopolis w diademie z pereł znajdziemy na małych srebrnych medalionach, których emisję również przedatowano ostatnio na 330 r.<sup>276</sup> Na rewersach owych medalionów znajduje się tylko litera: „P” (ro) na medalionach z Romą i „K” na medalionach z Constantinopolis<sup>277</sup> [Rys. 7A i 7B]. Wyobrażenie Constantinopolis w diademie przykuwa uwagę. Choć diadem ów przypomina ozdobne opaski na włosy, w jakich kobiety z rodu cesarskiego wyobrażane były na monetach, niewątpliwie jest on insygnium: świadczy o tym centralnie umieszczony guz z kamieniem nad czołem oraz tasiemki na karku<sup>278</sup>. Jeśli datowanie emisji jest prawidłowe, wizerunki te świadczą o zupełnie niezwykłym zamyśle ideowym, jaki przyświecał Konstantynowi w chwili dedykacji miasta: oto Konstantynopol ma być miastem równym Rzymowi (zestawienie z Romą), ale zarazem miastem „cesarskim” par excellence – siedzibą cesarza (który również nosi już wówczas diadem) i królewskim centrum imperium<sup>279</sup>.

<sup>276</sup> Ibidem, ss. 141 – 145.

<sup>277</sup> Istnieją również medaliony rewersami „K” i „P”, na awersach których wyobrażono tę samą postać w typie Romy (ibidem, s. 146). Należą one jednak do innego typu niż omawiane medaliony z Romą i Constantinopolis (są np. nieco większe). Ramsköld przypuszcza, że były one bite później. Przekaz ideowy owych medalionów nie wyklucza wszelako związania ich już z dedykacją Konstantynopola. Można sobie znakomicie wyobrazić, że wizerunki na awersach przedstawiać mają Romą i Constantinopolis jako dwie identyczne postaci, podobnie jak to miało miejsce na brązowych follisach.

<sup>278</sup> Ibidem, ss. 140, 144; o wieńcach, opaskach i diademach na głowach cesarzowych por. A. Alföldi, „Insignien und Tracht der Römischen Kaiser”, [w:] *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 50 (1935), ss. 123 – 124; o znaczeniu centralnego guza: M.R. Alföldi, *Die constantinische Goldprägung. Untersuchungen zu ihrer Bedeutung für Kaiserpolitik und Hofkunst*, Mainz 1963, ss. 139 – 141. Choć Helena i Fausta bywały przedstawiane w bardzo podobnych opaskach, mających z pewnością swoje znaczenie w ideologii władczej, ozdoby te nigdy nie mają tasiemek opadających na kark i raczej na pewno nie są diademami – te pojawiają się na głowach kobiet dopiero w czasach teodozjańskich (K. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, London 1982, ss. 32 – 40).

<sup>279</sup> Określenie Konstantynopola jako βασιλὶς πόλις znajdziemy już u Themistiosa (*Themistii orationes* 11,144a, 150d).



Rysunek 7. Srebrne medaliony z 330 r. wizerunkiem Romy i Constantinopolis.

Na koniec przyjrzeć się jeszcze należy najstynniejszej bodaj parze medalionów srebrnych, bitych w Konstantynopolu z okazji dedykacji miasta w 330 r.<sup>280</sup>, z przeznaczeniem, jak wszystko na to wskazuje, na podarki (świadczy o tym przede wszystkim ich masa, która nie pasuje do systemu wagowego monet tego okresu)<sup>281</sup>. Na awersach obu typów znajduje się profil Konstantyna w diademie, pozbawiony legendy, zaś na rewersie odpowiednio postaci Romy (postać kobieca w hełmie z pióropuszem, siedząca frontalnie na tronie z wysokim oparciem; w prawej ręce trzyma glob, zaś w lewej – sceptrum bądź włócznię; stopy spoczywają na podnóżku, a z prawej strony postaci stoi przy tronie tarcza) i tyche Konstantynopola, również na tronie [rys. 8]. W obu przypadkach po dwóch stronach tronu biegnie w pionowych liniach legenda: D N CONSTANTINVS MAX TRIVMF AVG, zaś u

<sup>280</sup> Pierwsza z monet jest powszechnie znana (P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, Constantinople 53), druga zaś – o wiele rzadsza – stała się na razie głównie przedmiotem uwagi numizmatyków (L. Ramskold, „Coins and medallions...”, ss. 133 – 134 i literatura tamże oraz zwłaszcza L. Ramskold, N. Lenski, „Constantinople’s Dedication Medallions...”), a nie historyków (brak jej np. w nowym, zbierającym ogromne dossier ikonograficzne opracowaniu J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*). Moneta opublikowana została po raz pierwszy w 1996 r. Jej zdjęcie w dużej rozdzielczości wraz z omówieniem znaleźć można pod adresem internetowym: <http://www.acsearch.info/record.html?id=348> (dostęp: grudzień 2012). Z oczywistych względów moneta nie została uwzględniona w pracy M. Salamona z 1975 r., miałam wszakże okazję omówić ją z prof. Salamonem w bezpośredniej rozmowie, za co serdecznie dziękuję.

<sup>281</sup> L. Ramskold, N. Lenski, „Constantinople’s Dedication Medallions...”, ss. 35 – 37.



dołu znajduje się znak mincerski MCONS i znak oficyny<sup>282</sup>. Moneta przedstawiająca tyche Konstantynopola znana jest z siedmioma różnymi znakami oficyn, moneta z Romą – z dwoma<sup>283</sup>. Ta statystyka zdaje się sugerować, że w emisji tej nacisk kładziono na postać Constantinopolis, zachowując jednakże ideę paralelności tej postaci z Romą. Tytułu triumfatora Konstantyn używał od 330 r., co dodatkowo wzmacnia intuicyjne skojarzenie owych emisji z dedykacją Konstantynopola<sup>284</sup>.



Rysunek 8. Srebrne medaliony dedykacyjne przedstawiające na rewersach tyche Konstantynopola i tyche Rymu.

Na medalionie przedstawiającym tyche Konstantynopola postać tę wyobrażono – podobnie jak na omawianych wyżej rewersach ze „skrzydlatą tyche” – jako postać kobiecą w długiej szacie, siedzącą niemal frontem na tronie z wysokim oparciem. Na jej głowie widzimy welon i koronę z murów miejskich, w lewej ręce trzyma róg obfitości, w prawej gałązkę, zaś u jej stóp znajduje się

<sup>282</sup> Bruun za znak mincerski uznał MCONSA, które widnieje na reprodukowanym przez niego egzemplarzu monety z tyche Konstantynopola. Tymczasem porównanie z innymi egzemplarzami tak monety z tyche Konstantynopola, jak i tyche Rzymu pozwala stwierdzić, że „A” jest tu znakiem oficyny (na innych monetach zastępowane przez inne litery, na jednym egzemplarzu oznaczenia oficyny brak: L. Ramskold, N. Lenski, „Constantinople’s Dedication Medallions...”, ss. 32-33), zaś znakiem mincerskim – samo MCONS. Jest to istotne, ponieważ znak MCONS pojawia się w jeszcze tylko jednym miejscu – na niezwykle ciekawym złotym multiplum, które omawiam poniżej.

<sup>283</sup> Ibidem.

<sup>284</sup> Ibidem.

dziób statku. Skrzydła, pojawiające się na emisji rzymskiej, bez wątpienia zapożyczone zostały od Viktorii<sup>285</sup>, więc choć na pierwszy rzut oka wydają się najciekawszym atrybutem, nie wymagają bodaj żadnego komentarza. Z jednej strony sposób przedstawienia tyche Konstantynopola nie wydaje się specjalnie oryginalny, jeśli porównać omawianą monetę z innymi IV-wiecznymi przedstawieniami tyche miast (korona z murów miejskich i róg obfitości są najbanalniejszymi akcesoriami tyche miasta, zaś dziób statku to typowy atrybut tyche związanych z ośrodkami położonymi nad wodą<sup>286</sup>). Atrybutem wyróżniającym naszą postać wydaje się natomiast tron z wysokim oparciem. Z dwóch paralelnych przedstawień Romy tylko na srebrnym medalionie konstantynopolitańskich znajdziemy taki właśnie tron (na medalionie rzymskim Roma zasiada na tarczy – tak zresztą wyobrażano ją we wcześniejszej ikonografii), co sugeruje, że to Roma zapożyczyła go od Constantinopolis, a nie odwrotnie. Warto zastanowić się, co leżało u źródła ikonografii tyche Konstantynopola.

W literaturze przedmiotu często przytacza się twierdzenie VI-wiecznego autora Jana Lydosa, że tyche Konstantynopola nosiła imię Anthousa („kwitnąca”)<sup>287</sup>. Miało ono być odpowiednikiem imienia rzymskiej Flory, która – również zdaniem naszego autora – była tyche miasta Rzymu. Niemal wszyscy badacze biorą tę informację za dobrą monetę, tymczasem wymaga ona zniuansowania. Owszem, imię Anthousa pojawia się niezależnie w dwóch innych VI-wiecznych źródłach<sup>288</sup>, a zatem niewykluczone, że pojawiło się ono dość wcześnie i było w VI w. już dobrze zakorzenioną tradycją. Nie można wykluczyć, że imię to wybrał i nadał tyche Konstantyn, choć nie ma po temu żadnych bezpośrednich wskazówek źródłowych<sup>289</sup>. Zasadnicze wątpliwości wiążą się wszakże z czym innym: jeśli Anthousa miałaby być odpowiedniczką Flory, to akt Konstantyna byłby pierwszym – i właściwie

---

<sup>285</sup> Viktoria pojawia się w wielu odmianach na rewersach monet i medalionów z awersem CONSTANTINOPOLIS.

<sup>286</sup> M. Meyer, *Die Personifikation der Stadt Antiocheia: ein neues Bild für eine neue Gottheit*, Berlin 2006, s. 305 oraz przy omawianiu poszczególnych przedstawień miejskich tyche.

<sup>287</sup> Jan Lydos, *De mensibus* 4,30 i 4,73.

<sup>288</sup> Malalas, 13,7; Paulus Silentarius, *Descriptio S. Sophiae* 155. Jeśli słuszna jest teza postawiona przez B. Garstada („The Tyche Sacrifices in John Malalas. Virgin Sacrifice and Fourth-Century Polemical History”, *Illinois Classical Studies* 30 (2005), ss. 83 – 135), że fragment dotyczące tyche miast zostały przez Malalasa przejęte ze źródła z końca IV w., przesunąłoby to również pierwsze poświadczenie imienia Anthousa na ten właśnie moment. W mojej opinii wszakże autor nie przedstawił za swoim twierdzeniem jednoznacznie rozstrzygających argumentów (por. rozdział 3).

<sup>289</sup> Odrębne imię dla tyche miasta, inne niż nazwa samego ośrodka, było (jeśli wiarygodny jest nasz materiał numizmatyczny i epigraficzny) raczej wyjątkiem niż regułą: M. Meyer, *Die Personifikation der Stadt Antiocheia...*, s. 396. Z drugiej strony chodziło o fundację niezwykłą, więc i niezwykle mogły być towarzyszące jej akty. Zwróćmy wszakże uwagę i na taką okoliczność, że pierwsze poświadczenia imienia „kwitnąca” dość niepokojąco pojawiają się w czasie, gdy silne jest w Bizancjum wyobrażenie o „odnowie” i „odmłodzeniu” przez Konstantynopol „starego” Rzymu, który doszedł do końca swej historycznej misji. Koncepcja ta, operująca często pojęciem „rozkwit”, pojawiła się – jak wskazuje F. Dölger – dopiero około V w. (F. Dölger, „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner”, ss. 24 – 27). „Uwład” pierwszego Rzymu i „rozkwit” drugiego są np. figurą obecną niezwykle mocno w tekście Paulusa Silentiariosa, jednym z trzech naszych poświadczeń imienia Anthousa.

jedynym – świadectwem wiązania Flory z funkcją opiekunki Rzymu<sup>290</sup>. Wątpliwość tę zdaje się potwierdzać ikonografia: nie znajdziemy wśród przedstawień tyche Konstantynopola żadnego (ani wśród wczesnych, ani późniejszych), które by w wyraźny sposób nawiązywało do ikonografii Flory – brak przede wszystkim jakichkolwiek kwiatów, a którymi bogini ta jest zawsze przedstawiana<sup>291</sup>. Twierdzenie Jana Lydosa wydaje się zatem spekulacją VI-wiecznego uczonego, opartą na tradycji o imieniu Anthousa oraz elementarnej znajomości łaciny i bóstw rzymskich, a mającej za cel podkreślenie równości (czy wręcz tożsamości) obu stolic<sup>292</sup>.

Sprawa nie jest jednak taka prosta. Otóż stwierdzenie o tożsamości tyche Rzymu i tyche Konstantynopola znajdziemy u Themistiosa, w mowie wygłoszonej już w 357 r. Themistios mówi, że Rzym i Konstantynopol „mają wspólną nazwę i tyche”<sup>293</sup>. Oczywiście, interpretować to można na rozmaite sposoby, łącznie z uznaniem słowa *tyche* za rzeczownik pospolity oznaczający „los, przeznaczenie”. Jednakże wszechobecność w omawianym okresie koncepcji tyche jako personifikacji miasta każe przyrzeć się tej wzmiance nieco wnikliwiej.

Uwagę zwraca często przywoływana w tym kontekście wiadomość Zosimosa, historyka pogańskiego, piszącego u progu V w. na temat pogańskich świątyń wystawionych jakoby w Konstantynopolu przez Konstantyna: miałyby to być symetryczne świątynie tyche Rzymu i Rei ulokowane nieopodal Augusteionu, stanowiącego centralny punkt przed-Konstantynowego miasta i rozbudowanym następnie przez Konstantyna (o przeobrażeniach topograficznych por. rozdział 3.1). Zosimos opowiada ze szczegółami o stojących przed świątyniami posągach:

*W Bizancjum było bowiem wielkie forum, otoczone czterema portykami; na końcu jednego z nich, do którego prowadzą liczne schody, [Konstantyn] zbudował dwie świątynie. W jednej umieścił posąg Rei, matki bogów, który towarzysze Jazona ustawili dawniej na górze Dindymon, nieopodal miasta Kyzikos. Powiadają, że ze względu na swoją pogardę dla religii [Konstantyn] uszkodził posąg, zabierając lwy, które znajdowały się po obu stronach i zmieniając pozycję rąk. Wcześniej każda dłoń*

<sup>290</sup> Na próżno szukać tak przed Konstantynem, jak i później wyraźnych świadectw przekonania, że Flora uważana była za tyche pierwszej stolicy imperium. F. Cairns, „Roma and Her Tutelary Deity: Names and Ancient Evidence”, w: *Ancient Historiography and its Contexts: Studies in Honour of A. J. Woodman*, red. C. S. Kraus, J. Marincola, C. Pelling, Oxford 2010, ss. 266 – 267 usiłuje za takie świadectwo uznać odnowę rzymskiej świątyni Flory w czasach Juliana Apostaty, jednak jest to zdecydowanie zbyt słaba przesłanka.

<sup>291</sup> Róg obfitości, który tyche niekiedy trzyma w rękach jest stanowczo za słabym łącznikiem pomiędzy nią a Florą, zważywszy na wszechobecność tego atrybutu tak w IV w., jak i w innych okresach (na samych monetach Konstantyna trzymają go m.in. Viktoria, Concordia, Genius Populi Romani). Skądinąd brak kwiatów jest kolejną wątpliwością nasuwającą się w związku z imieniem „Anthousa”.

<sup>292</sup> Podobnie traktować należy wzmiankę z X-wiecznych *Patria*, że tyche Konstantynopola została przez Konstantyna przewieziona z Rzymu (*Patria konstantynopolitańskie* II, 131, wyd. A. Preger, Lipsiae 1901-1907).

<sup>293</sup> *Themistii orationes* 3,42a-b. Konstantynopol jest względem Rzymu ἡ κοινωνούσα καὶ τῆς τύχης καὶ τοῦ ὀνόματος.

*spoczywała na lwie, teraz zmienił pozycję [rąk] na błagalną; [figura] spogląda na miasto i zdaje się obserwować, co robią ludzie. W drugiej świątyni umieścić posąg tyche Rzymu*<sup>294</sup>.

Jeszcze późniejsze źródło, VI-wieczny Hesychios z Miletu opowiada, że w zamierzczłych czasach świątynię Rei ufundował w Byzantion mityczny założyciel miasta – Byzas – i że świątynia ta znana była później jako *tychaion*<sup>295</sup>. Podane przez Hesychiosa umiejscowienie świątyni zgadza się z informacjami Zosimosa (szczegóły por. rozdział 3). Tę samą świątynię (jako świątynię Tyche) wspomina również Sokrates Scholastyk, pisząc, że Julian Apostata kazał ją otworzyć i składał w niej ofiary<sup>296</sup>.

Bogini Rea, matka bogów, utożsamiana z Kybele, cieszyła się w późnej starożytności dużą popularnością we wschodnich rejonach imperium. W okolicach cieśnin czarnomorskich znajdziemy kilka jej sanktuariów (w tym znane sanktuarium na górze Dindymos). Jeśli w centralnym miejscu Konstantynopola faktycznie znajdowała się świątynia Rei i to Konstantyn kazał ją postawić, czy chociaż odnowić, to cóż mogło stać za taką decyzją? Już Janin i Dagron zauważyli, że ikonografia bogini Rei-Kybele po zmianach opisanych przez Zosimosa świetnie pasuje do ikonografii tyche Konstantynopola<sup>297</sup>. Rea-Kybele wyobrażana była na tronie, w towarzystwie lwów, bardzo często w koronie z murów miejskich. Informacja Zosimosa dotyczy zatem z dużym prawdopodobieństwem wystawienia w centralnym miejscu nowego miasta symetrycznych przedstawień tyche Rzymu i tyche Konstantynopola.

Jest jednak i dodatkowy aspekt sprawy. Otóż bogini Rea, a raczej jej rzymski odpowiednik, czyli Ops, była – i tutaj już źródła mówią nam o tym jasno – uważana za boginię-opiekunkę Rzymu. Informację o tym znajdziemy u Makrobiusza, a dodatkowych przesłanek dostarcza poezja, w której „Ops” bywa zamiennikiem „Roma”, a także wywody etymologiczne, wiążące „ops” z „opus”<sup>298</sup>. Być może zatem Konstantyn, ustanawiając *tyche*, grać chciał na podwójnym odniesieniu do Rzymu: do jego personifikacji (Romy) i jego bóstwa opiekuńczego (Ops). Warto zauważyć, że o ile w tradycji łacińskiej dobrze prosperujące miasto nazywano powszechnie „*urbs opulenta*”<sup>299</sup>, o tyle w greckiej

<sup>294</sup> Zosimos, *Historia nova* II, 31, wyd. Bekker. οὐσης δὲ ἐν τῷ Βυζαντίῳ μεγίστης ἀγορᾶς τετραστόου, κατὰ τὰς τῆς μιᾶς στοᾶς ἄκρας, εἰς ἀνάγουσιν αὐκ ὀλίγοι βαθμοί, ναοὺς ὑποδομήσατο δύο, ἐγκαθιδρύσας ἀγάλματα, θατέρῳ μὴν μητρὸς θεῶν Ῥέας, ὅπερ ἐτύχον οἱ σὺν Ἰάσονι πλεύσαντες ἰδρυσάμενοι κατὰ τὸ Δίνδυμον ὄρος τὸ Κυζίκου τῆς πόλεως ὑπερκείμενον. φασὶ δὲ ὡς καὶ τοῦτο διὰ τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐλωβήσατο ῥαθυμίαν, τοὺς τε περὶ ἑκάτερα λέοντας πριελὼν καὶ τὸ σχῆμα τῶν χειρῶν ἐναλλάξας· κατέχειν γὰρ πάλαι δοκοῦσα τοὺς λέοντας νῦν εἰς εὐχομένης μεταβέβληται σχῆμα, τὴν πόλιν ἐφορῶσα καὶ περιέπουσα. ἐν δὲ θατέρῳ Ῥώμης ἰδρύσατο τύχην.

<sup>295</sup> Hesychios, *Patria* 15, wyd. Preger

<sup>296</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* 3,2.

<sup>297</sup> R. Janin, *Constantinople byzantine*, s. 157; G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, s. 44.

<sup>298</sup> Na ten temat por. F. Cairns, „Roma and Her Tutelary Deity...”, ss. 267 – 268.

<sup>299</sup> O.L.D. s.v. *opulentus*. Zupełnie wyjątkowo i – wedle mojej kwerendy – w dużo późniejszym okresie mówiło się o „*urbs florens*” czy „*urbs florida*”.



tradycji językowej mówiło się o „polis anthousa” (bezpośrednim odpowiednikiem „opulentus” jest po grecku „polychrematos” bądź „euporos”, jednak określenia te nie były używane do opisu miast<sup>300</sup>). Jeśli zatem – co nie jest pewne – imię Anthousa zostało nadane tyche Konstantynopola przez Konstantyna, to również ono mogło wprowadzać odpowiedniość pomiędzy bóstwami opiekuńczymi obu miast.

### Konstantyn i jego miasto

Jak pamiętamy, Konstantynopol to nie tylko nowy Rzym, ale również miasto Konstantyna. Rozwinięcie tego wątku ideowego znajdujemy na monetach z 330 r. dużo rzadziej niż koncepcję Konstantynopola-Rzymu, co nie znaczy że nie znajdujemy wcale. Wręcz przeciwnie – materiał istnieje i jest niezwykle ciekawy, choć i mniej jednoznaczny, przez co interpretacja odpowiednich przedstawień nastrocza większych trudności i prowadzi do bardziej hipotetycznych wniosków. Wynika to w z faktu, że emisji eksploatujących ów wątek jest mniej i – w przeciwieństwie do monet omawianych poprzednio – nie łączą się one pod względem ikonograficznym w pary czy serie: każde przedstawienie wymaga osobnej analizy. Dodatkowo sprawę komplikuje fakt, że Konstantyn w emisjach z 330 r. zdecydował się kilkakrotnie sięgnąć po symbolikę wcześniej nieużywaną – czy też używaną sporadycznie – w ikonografii cesarskiej. Znalezienie kontekstu danego przedstawienia wymaga często sięgnięcia po materiał po-Konstantynowy, co z konieczności osłabia moc wyciągniętych wniosków.

W przeciwieństwie do pytania o miejsce Konstantynopola w polityce Konstantyna Wielkiego, sprawa ideologii władzy Konstantyna w związku z fundacją miasta nie była dotychczas badana na materiale numizmatycznym. Od strony technicznej oznacza to, że w mojej analizie bazować muszę na stosunkowo dawnych i dość ogólnych ustaleniach numizmatyków na temat chronologii bitych wówczas monet i medalionów<sup>301</sup>. Od strony interpretacyjnej zaś – że istniejące analizy poszczególnych monet wpisywać będę w kontekst konstantynopolitański, co – mam nadzieję – pozwoli na wyciągnięcie interesujących wniosków.

---

<sup>300</sup> Liddel-Scott-Jones, s.vv.

<sup>301</sup> Pracę na temat złotych medalionów z 330 r. przygotowuje L. Ramsköld i można spodziewać się, że wprowadzi to pewne zmiany w datacji materiału numizmatycznego. Tymczasem bazuję na ustaleniach Bruuna. Nawet teraz sprawę nieco komplikuje fakt, że w 330 r. (w lipcu) obchodzono w Konstantynopolu 25. rocznicę objęcia władzy przez Konstantyna. Nie można wykluczyć, że część medalionów z tego roku wybitych została z tej właśnie okazji. Z drugiej strony, bliskość czasowa obu wydarzeń oraz fakt, że 25. rocznica rządów świętowana była w nowo dedykowanym mieście, pozwala traktować zmianę strategii ideowej Konstantyna jako zawiązaną w pierwszym rządzie z dedykacją Konstantynopola, a dopiero w drugim z rocznicą.

Sprawa jest ogromnie ciekawa, bowiem dedykacja Konstantynopola czyniła – nie pierwszy, ale z naszego punktu widzenia niezwykle ważny – przełom w sposobie prezentowania władcy. Jak zauważa Bruun, rewersy czterech złotych medalionów z 330 r., bitych w Konstantynopolu lub w sąsiedniej Nikomedii, układają się w spójną narracyjną całość, skupiając się ewidentnie na postaci cesarza<sup>302</sup>. Cykl rozpoczyna się najmnij bodaj wymownym medalionem ADVENTVS AVGVSTI N, przedstawiającym na rewersie cesarza na koniu, z wzniesioną prawą ręką<sup>303</sup> i niewątpliwie upamiętniającym uroczysty wjazd Konstantyna do miasta<sup>304</sup>.

Na drugim z kolei przedstawieniu, na multiplach o wartości 4 solidów (SALVS ET SPES REIPUBLICAE), bitych w Konstantynopolu i Heraklei przedstawiono na awersie popiersie Konstantyna w wieńcu laurowym, trzymającego wiktoriolę. Na rewersie znajduje się cesarz w stroju wojskowym, któremu takąż wiktoriolę wręcza kobieca postać w koronie z wieżami<sup>305</sup>. Za cesarzem stoi Victoria, trzymająca nad jego głową wieniec laurowy<sup>306</sup> [rys. 9]. Ze względu na legendę i analogie z innymi przedstawieniami na monetach większość badaczy identyfikuje postać w koronie z wieżami jako *Respublicę*, choć równie prawdopodobne jest umieszczenie w tym miejscu tyche dedykowanego miasta<sup>307</sup>. Przekaz ideowy tych wyobrażeń wydaje się jasny: z okazji dedykacji miasta cesarz przedstawił się jako zwycięski władca, „dobrobyt i nadzieja” rzeczypospolitej. Rzeczpospolita – bądź „osobiście”, bądź za pośrednictwem dedykowanego miasta, utwierdza i umacnia władzę Konstantyna.



Rysunek 9. *Salus et spes Reipublicae*. Multiplum bite w Heraklei w 330 r.

<sup>302</sup> P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, Constantinople 41 – 44.

<sup>303</sup> P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, Constantinople 41. Medalion znany wyłącznie z opisów, obecnie zaginiony.

<sup>304</sup> Upamiętnienie adwentu cesarskiego na monecie bądź medalionie jest zabiegiem całkowicie typowym.

<sup>305</sup> P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, Constantinople 43.

<sup>306</sup> P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, Heraclea 99. J.M.C. Toynbee, „Roma and Constantinopolis...”, s. 137 datuje ten medalion na 326 r., z czym dyskutuje Bruun (s. 555).

<sup>307</sup> Dyskusja: J.M.C. Toynbee, „Roma and Constantinopolis...”, s. 137 i polemika Bruuna w przypisach do odpowiednich pozycji w RIC.

Największą uwagę przykuwają jednak dwa pozostałe typy medalionów. Pierwszy z nich (i trzeci w serii) to multiplum SALVS ET SPES REIPUBLICAE o wartości 9 solidów<sup>308</sup>: na awersie przedstawiony jest Konstantyn w diademie, zaś na rewersie – cesarz i dwóch jego synów: wszyscy trzej wyobrażeni są *en face*. Konstantyn siedzi pośrodku, na tronie z wysokim oparciem ustawionym na podwyższeniu, jego głowę otacza nimb. Ubrany jest w długą szatę i płaszcz na ramieniu, w prawej ręce trzyma sceptrum, zaś w lewej mappę. Synowie wyobrażeni zostali w pozycji stojącej, z gołymi głowami, w strojach wojskowych, z włóczniami i tarczami [rys. 10]. Multiplum to bite było z awersami przedstawiającymi Konstantyna I, Konstantyna II i Konstancjusza II<sup>309</sup>. Uwagę zwraca tu całkowicie nowatorski sposób wyobrażenia Konstantyna. Medalion ten jest pierwszym znanym nam w numizmatyce przedstawieniem cesarza tronującego na majestacie<sup>310</sup>. Tron z wysokim oparciem bywał we wcześniejszej ikonografii właściwie wyłącznie atrybutem bogów<sup>311</sup> (jeszcze kilkanaście lat wcześniej tak właśnie Konstantyn wyobrażał na swoich monetach tronującego Jowisza) i miał stać się

<sup>308</sup> P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, Constantinople 44.

<sup>309</sup> Medaliony te bito jeszcze później (w 335 r.) w Nikomedii (P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, Nicomedia 173, 174). Jeden z typów posługuje się inną legendą: FELICITAS PERPETVA AVG ET CAESS NN. Datację medalionów i ich związek z dedykacją Konstantynopola w 330 r. ustala Bruun (*Roman Imperial Coinage* VII, przypis do Nicomedia 160) w polemice z J.M.C. Toynbee, *Roman medallions*, New York 1944, s. 198. W publikacji Toynbee znajduje się najobszerniejszy materiał ilustracyjny.

<sup>310</sup> Wcześniej zdarzały się (choć rzadko) wyobrażenia cesarza na tronie z wysokim oparciem, nie było to jednak przedstawienie *en face*, lecz bokiem lub (jeszcze rzadziej) w pozycji 3/4 – jak np. August na tzw. Gemma Augustea (A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Paris 1936, ss. 196 – 198; J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 346). Pierwsze znane (i jedyne poprzedzające omawiany medalion) przedstawienie władcy tronującego, przedstawionego *en face* pochodzi z początku IV w.: znajduje się na łuku Konstantyna w Rzymie i wyobraża Konstantyna w scenie hojności: A. Grabar, *L'empereur dans l'art...*, ss. 197 – 198. Tron z wysokim oparciem symbolizować musiał ubóstwienie władcy, ponieważ był on we wcześniejszej ikonografii atrybutem Jupitera i – niekiedy – innych bóstw. Ściśle rzecz biorąc, przedstawienie na medalionie nie jest przedstawieniem majestatu, ponieważ cesarz pojawia się na nim w otoczeniu innych postaci. Nie umniejsza to wszakże rangi wyobrażenia.

O ile numizmatycy zgodni są co do daty emisji multiplum, o tyle niejasny okazuje się moment powstania (opracowania) przedstawienia z rewersu. Kłopot sprawia tu medalion brązowy, bity w Rzymie (RIC VII: Rome 280), z rewersem – na ile da się to stwierdzić na jedynym, zachowanym w bardzo złym stanie egzemplarzu – bardzo podobnym do naszego multiplum (przy czym nie widać, jakie atrybuty trzyma w ręku centralna postać). Awers przedstawia Konstantyna w wieńcu laurowym z berłem zakończonym figurką orła. Bruun datuje ten medalion na 325 r. na podstawie opisu analogicznej monety bitej dla Kryspusa. Problem w tym, że (jak zresztą sygnalizuje Bruun) moneta Kryspusa zaginęła w 1810 r., a jej opis dość jednoznacznie wskazuje, że było to fałszerstwo (obecność symboliki chrześcijańskiej, oznaczenie niepoświadczonym znakiem mincerskim SP), bądź daleko idąca przeróbka. Datowanie na takiej podstawie jest oczywiście niezwykle niepewne. Por. przypis do P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, Rome 280 oraz F.W. Madden, *Christian Emblems On The Coins Of Constantine I The Great, His Family And His Successors*, wyd. II New York 2003, ss. 123 – 124. Być może datowanie rzymskiego medalionu brązowego oprzeć trzeba raczej na przedstawieniu widocznym na awersie: Konstantyn wyobrażony został na nim bowiem z atrybutami konsula. Można na tej podstawie próbować przypisać tę emisję do jednego z lat konsularnych Konstantyna (najpewniej 324, kiedy był konsulem razem z Kryspusem). Moment wybicia medalionu tak czy owak pozostaje niepewny, jednak nawet gdyby Konstantyn używał omawianej tu symboliki już przed dedykacją Konstantynopola, nadal należałoby zapytać o związek pomiędzy wydarzeniami z 330 r. a ikonografią bitych w Konstantynopolu złotych multiplów. Warto zwłaszcza zauważyć, że na ewentualnych wcześniejszych emisjach Konstantyn najprawdopodobniej nie trzymał w ręce mappy (por. niżej): medalion rzymski jest w odpowiednim miejscu zatarty, zaś opis medalionu Kryspusa mówi o „głobie”.

<sup>311</sup> Ibidem oraz Grabar, *L'empereur dans l'art...*, ss. 40 – 41.

niebawem stałym atrybutem Chrystusa i NMP<sup>312</sup>. Równie frapujący jest nimb otaczający głowę Konstantyna: wywodzący się z symboliki solarnej, już w omawianym okresie zaczyna ściśle wiązać się z sacrum chrześcijańskim<sup>313</sup>. Nimb pojawia się na monetach Konstantyna już wcześniej, początkowo wyłącznie na rewersach, później również na awersach<sup>314</sup>. Niezależnie, czy wpisujemy owo przedstawienie w kontekst pogański czy chrześcijański (choć wiele wskazuje raczej na ten drugi), zestawienie na jednym przedstawieniu tronu i nimbu sprawia, że mamy tu do czynienia z wyraźną – i bezprecedensową w formie – sakralizacją wizerunku władcy.



Rysunek 10. *Salus et spes Reipublicae*. Multiplum z 330 r. bite w Konstantynopolu.

Nie mniej interesujące okazują się atrybuty w rękach Konstantyna. Berło i mappa to zestaw wywodzący się z rzymskich przedstawień konsulów, przejęty następnie przez ikonografię cesarską i używany w numizmatyce (ale jedynie na awersach) w latach, gdy władcy sprawowali konsulat<sup>315</sup>. W tym przypadku raczej nie chodzi o taką właśnie okazję: nawet jeśli przedatować nasz medalion na 329 r., rok konsulatu Konstantyna, nie wyjaśnia to wielu spraw – ani dlaczego atrybutów konsula nie ma na przedstawieniu Konstancjusza II, który sprawował wówczas ten urząd razem z ojcem, ani do czego odnosić się mają późniejsze emisje, z drobnymi zmianami powielające nasze multiplum, a w sposób oczywisty bite w latach niekonsularnych Konstantyna<sup>316</sup>. Być może zatem należy raczej odwołać się do pierwotnej funkcji mappy – chustki, za pomocą której dawano znak rozpoczęcia wyścigów cyrkowych. W Rzymie republikańskim czynił to konsul, ale czasami również inne osoby, a w

<sup>312</sup> Ibidem, ss. 196 – 200.

<sup>313</sup> P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, ss. 42 – 43. Jak się wydaje, to ikonografia imperialna miała wpływ na użycie nimbu w sztuce chrześcijańskiej, nie zaś odwrotnie: RAC t. XVII, s.v. „Nimbus”.

<sup>314</sup> Ibidem. Por. np. P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, Ticinium 37, 38, 41, 59; Siscia 25.

<sup>315</sup> Ibidem, ss. 38 – 40.

<sup>316</sup> J.M.C. Toynbee, *Roman medallions*, s. 198.

późniejszym okresie czynność ta stała się przywilejem cesarzy<sup>317</sup>. Prawdopodobne jest zatem, że mamy tu do czynienia z przedstawieniem cesarza prezydującego wyścigom. Późniejsze wyobrażenia cesarzy w hipodromie (identyfikowane m.in. dzięki mappie w ręce władcy) tylko wyjątkowo przedstawiają ich na tronie z wysokim oparciem<sup>318</sup>, mielibyśmy tu zatem do czynienia z bardzo ciekawym – i znaczącym – zestawieniem atrybutów: Konstantyn ubóstwiony ukazany został w kontekście wyścigów w hipodromie. Hipodrom i ubóstwienie cesarza to wątki, które łączą się ze sobą wielokrotnie w późniejszych źródłach narracyjnych<sup>319</sup>. Omawiany medalion pokazuje, że koncepcja takiego właśnie zestawienia pojawiła się z dużą dozą pewności już w czasie, gdy opracowywano ideologiczny przekaz dedykacji Konstantynopola.

Ostatni z interesujących nas medalionów to zachowane w jednym egzemplarzu ogromne multiplum o wartości 30 solidów, bite w imieniu Konstancjusza II<sup>320</sup>. Na awersie znajduje się popiersie Konstancjusza w wieńcu laurowym, z włócznią i zdobioną tarczą, opatrzone legendą FL IVL CONSTANTIVS NOB CAES. Na rewersie z legendą GAVDIVM ROMANORVM widzimy natomiast Konstantyna z dwoma synami: wszyscy trzej stoją, ubrani w stroje wojskowe, oparci o włócznie. Konstantyn koronowany jest z góry przez wyłaniającą się z chmury manus Dei, jeden z synów przez Viktorię, a drugi przez postać identyfikowaną jako żołnierz, Virtus bądź Roma. Znak mincerski medalionu to MCONS, co pozwala łączyć go ze srebrnymi medalionami przedstawiającymi na awersach tyche Rzymu i Konstantynopola (są to jedyne trzy emisje opatrzone tym znakiem) – dzięki temu możemy mieć pewność, że medalion wybity został z okazji dedykacji Konstantynopola<sup>321</sup> [rys. 11]. Jest więcej niż prawdopodobne, że medaliony takie (podobnie jak multipla SALVS ET SPES

<sup>317</sup> J.H. Humphrey, *Roman Circuses. Arenas for chariot racing*, Berkeley/ Los Angeles 1986, ss. 79 – 80, 153 – 154 i passim. G. Dagron przekonuje, że w Konstantynopolu konsulowie całkowicie zaprzestali prezydowania wyścigom, nawet w dzień objęcia stanowiska, czyli 1 stycznia (G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 309). Jest faktycznie uderzające, że na dyptychach konsularnych konsulowie przedstawiani są tylko jako prezydujący *venationes*, a nigdy wyścigom (por. ibidem).

<sup>318</sup> W numizmatyce następne przedstawienie rewersowe wyobrażające cesarza z mappą i berłem (na tronie bez oparcia) odnotowujemy w 363 r. na solidzie Juliana Apostaty, przy czym atrybuty konsularne znajdziemy tam również na awersie (J.P.C. Kent, *Roman imperial coinage*, t. VIII: *The family of Constantine I, AD 337 – 364*, London 1981, Antioch 204). Jeszcze później na wspólnym tronie – tym razem z wysokim oparciem – zasiadają z mappą i sceptrem Walentynian I i Walens: również tutaj awersy przedstawiają tzw. popiersia konsularne, co oznacza, że odpowiednie monety bite były w latach sprawowania konsulatu przez cesarzy (sugerują to także legendy: J.W.E. Pearce, *Roman imperial coinage*, t. IX: *Valentinian I – Theodosius I*, London 1951, Treveri 18a, 51 i in., według indeksu). Przedstawienia nienumizmatyczne jednoznacznie wyobrażające cesarza w hipodromie ukazują go raczej na tronie bez oparcia: A. Grabar, *L'empereur dans l'art...*, ss. 12, 65 – 74. Por. zwłaszcza reliefy z bazy kolumny Teodozjusza w Konstantynopolu (ibidem, pl. XII), dyptych konsularny Anastazjusza I i freski z Hagii Sophii w Kijowie (ibidem, ss. 68 – 69).

<sup>319</sup> Na ten temat por. rozdział 3.3.

<sup>320</sup> P.M. Brun, *Roman imperial coinage* VII, Constantinople 42.

<sup>321</sup> J.M.C. Toynbee datowała ów medalion na 333 r. (*Roman medallions*, s. 198) i ta datacja nadal bywa powtarzana w literaturze (J. Bardill, *Constantine. Divine emperor*, ss. 378 – 379). Datację na 330 r. zaproponował Bruun (przypis do *Roman imperial coinage* VII, Constantinople 42) i niezależnie od niego J.D. MacIsaac, „Hand of God: Numismatic Study”, *Traditio* 31 (1975), s. 324, a znak mincerski ją potwierdza.

REIPVBLICAE) bity nie tylko w imieniu Konstancjusza, ale również w imieniu Konstantyna I i Konstantyna II.



Rysunek 11. GAUDIVM ROMANORVM. Multiplum z 330 r. bite w Konstantynopolu (oprawa późniejsza).

Multiplum to jest pierwszym znanym przedstawieniem manus Dei w kontekście władczym<sup>322</sup>. W niemal identycznym kontekście motyw koronacji przez manus Dei pojawia się na medalionie (nie monecie, lecz ozdobie) znalezionym w Mersinie, a przechowywanym obecnie w Ermitażu<sup>323</sup>. Medalion, najpewniej o charakterze apotropaicznym, stanowiący centralną część złotego naszyjnika, wyobraża stojącą postać cesarza (niemal na pewno Konstantyna) w stroju wojskowym, dzierżącemu w prawej ręce *hasta crucifera*, a w lewej glob. Głowę cesarza zdobi diadem (bez centralnego guza, za to z wyraźnie widocznymi tasiemkami na karku). Po obu stronach władcy hołd oddają mu *Sol* i *Luna*: *Sol* ponadto wyciąga w jego stronę torkwes. Nad głową cesarza z chmury wyłania się pionowo dłoń z gładką obręczą [rys. 12]. Medalion powstał zapewne na zamówienie prywatne, sądząc po cechach stylistycznych – raczej na „dalszym wschodzie” imperium i datowany jest na IV w., być może na ostatnie lata panowania Konstancjusza II<sup>324</sup>. Przez następne 20 lat manus Dei koronującej władcę nie pojawia się w ikonografii (ani w numizmatyce, ani gdzie indziej), by w innej odsłonie powrócić na monetach bitych od początku lat 80. IV w.<sup>325</sup>

<sup>322</sup> Następnym takim przedstawieniem jest znana moneta konsekrycyjna, na której wyłaniająca się z nieba ręka zdaje się wciągać do nieba rydwan Konstantyna – por. niżej.

<sup>323</sup> A. Grabar, „Un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie”, *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), ss. 25 - 49.

<sup>324</sup> Ibidem oraz J.D. MacIsaac, „Hand of God...”, s. 325.

<sup>325</sup> Ibidem, ss. 326 – 328.





Rysunek 12. Medalion z Mersiny.

Pochodzenie ikonografii manus Dei jest szeroko dyskutowane w literaturze. Większość badaczy skłania się ku judeochrześcijańskim konotacjom owego motywu, wskazując na freski w Dura Europos jako jego najbliższą analogię ikonograficzną<sup>326</sup> oraz na słowa Euzebiusza z Cezarei, interpretującego w kontekście chrześcijańskim bitą pośmiertnie monetę konsekuracyjną Konstantyna, na której motyw ten występuje w nieco innym wariantcie<sup>327</sup> [rys. 13]. Niemal zawsze przy tym dyskusja obraca się właśnie wokół przedstawienia na monecie konsekuracyjnej, nie zaś na naszym multiplum i podobnych mu wyobrażeniach. Na monecie konsekuracyjnej manus Dei wciąga do nieba rydwan z Konstantynem: dla takiego wyobrażenia istnieją pogańskie paralele, przypomniane ostatnio przez J. Bardilla<sup>328</sup>, których brak wszakże dla przedstawienia koronacji przez manus Dei. Można pokusić się o stwierdzenie, że nawet jeśli intencją Konstantyna było sporządzenie przedstawienia religijnie wieloznacznego (jak to czynił w tak wielu innych wypadkach), to nawiązanie do

<sup>326</sup> Tak rzecz przedstawia A. Grabar, *Christian Iconography...*, ss. 26, 40 (oraz fig. 53, 99, 100) i jego pogląd jest powszechnie przyjmowany.

<sup>327</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 4,73.

<sup>328</sup> J. Bardill, *Constantine. Divine emperor...*, s. 379 oraz fig. 204. Bardill przywołuje również niechrześcijańskie teksty, w których pojawia się figura „ręki wciągającej bohatera do nieba”. Dyskusja o ewentualnym przejęciu motywu manus Dei ze sztuki pogańskiej por. S.G. McCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 1981, ss. 123 – 124.

chrześcijaństwa musiało być tu mocne i z pewnością łatwe do odczytania dzięki powszechnie známym biblijnym obrazom „ręki Boga” jako boskiej siły sprawczej<sup>329</sup>. Dzięki dalszym losom motywu koronacji przez manus Dei, w późnej starożytności i średniowieczu wykorzystywanego powszechnie jako znak legitymizacji władzy ziemskiej przez Boga, wiemy zresztą z pewnością, że przedstawienie to musiało zostać odczytane jako chrześcijańskie<sup>330</sup>.



Rysunek 13. Bita pośmiertnie moneta konsekracyjna Konstantyna (337 r.)

Niezwykle pouczającym wykładem idei, jaka stać mogła za owym przedstawieniem, jest pewien interesujący fragment *De laudibus Constantini* Euzebiusza z 335 r. Mowa pochwalna wygłoszona z okazji tricennaliów Konstantyna zawiera w sobie bodaj pierwsze wyczerpujące przedstawienie idei władzy ziemskiej sprawowanej na obraz władzy boskiej i z woli Boga chrześcijańskiego<sup>331</sup>. Wśród wielu wartych uwagi passusów chwalejących jedynowładztwo (monarchię) jako najlepszą – bo podobną niebieskiej – formę rządów, uwagę przykuwa zwłaszcza pewien niezwykle podniosły fragment, przez niektórych badaczy uważany zresztą za zakończenie całej mowy. Euzebiusz pisze tak:

*On sam [Konstantyn] zasiada jako zręczny nawigator u sterów państwa i kieruje statek nieomylnym kursem, prowadząc swój lud jakby przy sprzyjającym wietrze do bezpiecznej i spokojnej przystani. Tymczasem sam Bóg, wielki Władca, wyciąga z góry prawicę, by go chronić, dając zwycięstwo nad każdym wrogiem i umacniając jego imperium na wiele lat.*<sup>332</sup>

<sup>329</sup> Szczególnie widoczne jest to w Ps 89,22; 1 Sam 5 – 6,11; Hb 5,18. Por. J.D. MacIsaac, „Hand of God...”, s. 323 oraz zwłaszcza H.P. L’Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, ss. 159 – 161, gdzie ukazany jest szeroki kontekst biblijnego obrazu „boskiej ręki”.

<sup>330</sup> Czego nie możemy powiedzieć o przedstawieniu Konstantyna wciągane go do nieba na rydwanie, bowiem w późniejszej epoce tego rodzaju wyobrażenia nie były spotykane.

<sup>331</sup> Por. T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, ss. 253 – 255.

<sup>332</sup> Euzebiusz, *Oratio de laudibus Constantini* 10,6-7.



Z kolei w *Vita Constantini* znajdziemy taki jeszcze passus autorstwa Euzebiusza:

*Bóg, którego [Konstantyn] zaczął wzywać w modlitwie, prosząc i błagając go, by pokazał kim jest i by wyciągnął doń prawą rękę wspomagając go w jego przedsięwzięciach (...)*<sup>333</sup>.

Multiplum Konstancjusza i cytowane fragmenty tekstów znakomicie uzupełniają się wzajemnie, ukazując, jakimi obrazami operowały elity chrześcijańskie, wypracowując nową, chrześcijańską legitymizację władzy cesarskiej. Inspiracją mógł tu być biblijny model władcy – Dawida, nad którym również czuwała ręka Boga. I choć bywa, jak wspomniałam, że wyciągnięta z nieba ręka pojawia się również w kontekście pogańskim, to nie ulega wątpliwości, że Konstantyn operował na multiplum symboliką przejętą już wówczas i dobrze „zinternalizowaną” przez środowiska chrześcijańskie.

Drugie ważne pytanie brzmi: czym koronuje Konstantyna boska ręka? Czy jest to wieniec, czy może diadem? Odpowiedź na to pytanie jest dość istotna w kontekście kwestii pojawiających się w drugiej części rozdziału, a dotyczących związków diademu z dedykacją Konstantynopola. W literaturze przedmiot trzymany przez manus Dei opisywany jest jako wieniec, będący w IV w. nie tylko symbolem zwycięstwa, ale i władzy<sup>334</sup>. W mojej opinii sprawy nie da się do końca rozstrzygnąć, ani przywołując analogie numizmatyczne, ani porównując przedstawienie z medalionem z Mersiny. Na multiplum przedmiot nad głową Konstantyna ma kształt gładkiej obręczy z umiejscowionym centralnie guzem (po nałożeniu musiałby on znaleźć się nad czołem koronowanego) i dwiema słabo widocznymi tasiemkami po przeciwnej stronie<sup>335</sup>. Niemal taki sam przedmiot pojawia się niekiedy w numizmatyce tego okresu w dłoniach Viktorii – jest wówczas na pewno wieńcem laurowym<sup>336</sup>. Poza Konstantynem koronowani są na przedstawieniu również dwaj jego synowie i w ich przypadku raczej bez żadnych wątpliwości chodzi o wieńczenie – jednak na tak niezwykłym przedstawieniu analogia nie musi być rozstrzygającym argumentem.

Analiza monet z drugiej połowy IV w., choć również nie daje jasnej odpowiedzi na nasze pytanie, to wskazuje, że diadem w ręce Boga ma swoje miejsce w ówczesnej numizmatyce. Na większości przedstawień trzymany przedmiot ma charakterystyczne dla diademu cechy (diadem z

<sup>333</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 1,28.

<sup>334</sup> Por. P. Grotowski, *Arms and Armors of the Warrior Saints*, ss. 290 – 291.

<sup>335</sup> Posługuję się reprodukcją zamieszczoną w: J. Bardill, *Constantine. Divine emperor...*, s. 378. Na większości znanych mi reprodukcji nie widać szczegółów omawianego przedmiotu.

<sup>336</sup> Dobrze widoczne szczegóły znajdziemy np. na solidzie Licyniusza z ok. 312-313 r. (P.M. Bruun, *Roman imperial coinage* VII, 285c). Centralnie położony guz i tasiemki mają również wieńce na monetach upamiętniających vota Konstantyna (np. ibidem, Heraclea 90). Z drugiej strony wieńce (nawet małe) mają niemal zawsze dobrze zaznaczony rysunek liści, którego to szczegółu nie znajdziemy na multiplum.

perł widnieje z całą pewnością na wizerunkach cesarzowych z końca IV w.<sup>337</sup>), choć rzeczywiście w części przypadków nie jest to identyfikacja pewna. Niestety, nawet zakładając, że w końcu IV w. przedmiotem dzierzonym przez manus Dei był diadem, to kontekst tych przedstawień, umieszczanych w zasadzie wyłącznie na awersach, odbiega dość wyraźnie od kontekstu ikonograficznego naszego medalionu<sup>338</sup>. Jeśli spojrzeć w końcu na medalion z Mersiny, a więc na przedstawienie nienumizmatyczne, będące wszak najbliższą analogią ikonograficzną naszego medalionu, to jest raczej pewne, że ręka nad głową Konstantyna trzyma diadem. Podobnie jak na monetach z końca IV w. dubluje on insygnium, które władca ma już na głowie i do którego *pendant* stanowi torkwes w rękach *Sol*. Medalion wyraźnie wpisuje się we wschodnią tradycję przedstawiania władców<sup>339</sup>, a tam znajdziemy np. wyobrażenia skrzydlatej postaci z niezawiazaną opaską-diademem, zbliżającej się od góry ku głowie tronuującego króla<sup>340</sup>. Ponownie jednak, ewentualny fakt przedstawienia na medalionie z Mersiny diademowi niekoniecznie musi być ważący dla ikonografii naszego multiplum.

Jeśli natomiast przejść na grunt spekulacji ideowych i historycznych, to wprowadzenie połączonej symboliki boskiej ręki i diademowi wydaje się dość sensowne: mogłoby wszak sugerować, że przyjęty przez Konstantyna atrybut ma mieć konotacje nie tyle wschodnie (królowie perscy, Aleksander), co chrześcijańskie – choć rzeczywiście pierwsza znany mi opis diademowi Konstantyna jako atrybutu chrześcijańskiego (wraz z odniesieniem do powszechnie później używanego w tym kontekście cytatu z Ps 20, 4: *Włożyłeś mu na głowę koronę z kamienia drogiego*) pochodzi dopiero z 392 r.<sup>341</sup>

Pewne wskazówki mogą zatem świadczyć o tym, że na złotym multiplum bitym z okazji dedykacji Konstantynopola Konstantyn kazał się przedstawić jako władca, którego – jakoś przecież kontrowersyjna – nowa koncepcja jedynowładztwa, symbolizowana przez diadem, sankcjonowana jest przez sacrum chrześcijańskie, czy, mówiąc wprost – przez chrześcijańskiego Boga. Nie byłoby to o tyle nic dziwnego, że podobny splot ideowy odnajdujemy, jak się starałam pokazać, na bitych od 326 r. awersach, przedstawiających Konstantyna w diademie, z oczami wzniesionymi ku górze. Novum

<sup>337</sup> J.D. MacIsaac, „Hand of God...”, s. 327. Por. Też nie najlepszy, lecz zawierający więcej materiału artykuł G. Lacam, „La main de Dieu. Son origine hebraïque, son symbolisme monétaire durant le Bas Empire Romain”, *Rivista italiana di numismatica e scienze affini* 94 (1992), ss. 143 – 161.

<sup>338</sup> J.D. MacIsaac, „Hand of God...”, s. 326.

<sup>339</sup> Bardzo bliską analogię ikonograficzną stanowi np. wyobrażenie na srebrnej misie sassanidzkiej, na którym tronuujący władca flankowany jest przez dwie postaci, wyciągające w jego stronę odpowiednio torkwes i pochodnię. H.P. L'Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, s. 78, fig. 55. Ewidentnie wschodnim motywem są również postaci (oraz symbole) Słońca i Księżyca, wpisujące przedstawienie władcy w symbolikę kosmiczną (ibidem, passim).

<sup>340</sup> Ibidem, s. 75 i fig. 90 na s. 76.

<sup>341</sup> Ambroży, *De obitu Theodosii* 48. We wcześniejszej literaturze chrześcijańskiej cytował ten nie wydaje się budzić specjalnych emocji wśród autorów. Dość powierzchownie omawia go np. Euzebiusz w swoim komentarzu do Psalmów.

byłby tu jedynie dobór formuł symbolicznych, użytych do wyrażenia owej koncepcji oraz historyczny kontekst przedstawienia – dedykacja Konstantynopola. Z drugiej strony, w najszerszym rozumieniu, diadem jako przedmiot wcale nie jest tu potrzebny – nawet gdyby manus Dei dzierżyła wieniec (w wariacie z medalionu z Mersiny – nad diademem znajdującym się na głowie władcy), znaczenie przedstawienia pozostałoby to samo: byłaby to próba rozszerzenia koncepcji władzy cesarskiej w jej „późnorzymskim” ujęciu o najszerzej pojętą legitymizację chrześcijańską. Boska ręka sankcjonowałaby tym samym wszystkie aspekty władzy Konstantyna, włączając w to ideę jedynowładztwa symbolizowaną przez diadem<sup>342</sup>.

Jedno nie ulega wątpliwości: w chwili dedykacji Konstantynopola Konstantyn kazał wyemitować monety, które eksperymentowały z jego władczym wizerunkiem, wpisując go w nowy kontekst. Kontekst ten – wiele na to wskazuje – jest chrześcijański, aczkolwiek użyta symbolika jest w większości religijnie ambiwalentna. Choć wiele szczegółowych pytań pozostaje bez jasnej odpowiedzi, to jednak emisje z 330 r. znaczą (kolejny, owszem) przełom we władczej ideologii cesarskiej. Symboliczne ubóstwienie jego osoby, widoczne oczywiście już wcześniej, wkracza w kolejną fazę, sięgając po nowy, nieużywany dotychczas (bądź używany tylko wyjątkowo) repertuar atrybutów i odniesień. Niektóre z nich – jak przedstawienie majestatowe na tronie z wysokim oparciem czy nimb – wywodzą się z symboliki pogańskiej, ale szybko znajdują swoje miejsce w ikonografii chrześcijańskiej. Inne – manus Dei – wydają się operować obrazami przynajmniej na poły chrześcijańskimi. Jedne i drugie pozwalają Konstantynowi odróżnić się od poprzedników i wywyżżyć nad wszystkich współczesnych, w tym nad cesarów, z którymi został przedstawiony. Oczywiście, z drugiej strony, szczególne wyróżnienie i wywyższenie Konstantyna sprawia, że jego wyjątkowa pozycja udziela się synom, otaczającym go na dwóch kluczowych dla nas przedstawieniach. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że wyobrażenia umieszczone na rewersach multiplów z 330 r. są kwintesencją idei jedynowładztwa Konstantyna (i pełnej autonomii w doborze współrządców i następców), uświęconej szczególną relacją z bóstwem.

---

<sup>342</sup> Podobnie rozumuje A. Grabar, „Un Médaillon en or...”, s. 37 i J.D. MacIsaac, „Hand of God...”, s. 326. Dla MacIsaaca stanowi to kontrast z użyciem motywu manus Dei w ikonografii teodozjańskiej i późniejszej: tam koronowanie przez manus Dei oddawać miałyby moment przejęcia władzy cesarskiej, a chrześcijańska legitymizacja dotyczyłaby przekazywania władzy (zwłaszcza w obrębie rodu). Tym tłumaczy MacIsaac szczególnie częste pojawianie się motywu koronacji przez Manus Dei w ikonografii cesarzowych – gwarantek ciągłości władzy dynastii teodozjańskiej.

## 2.2. Uroczystości dedykacyjne w 330 r.

Wróćmy teraz do punktu wyjścia, czyli do pytania o ideologiczny przekaz stojący za konstantynopolitańską uroczystością z 330 r., kiedy to Konstantyn dedykował (*dedicavit*) swoje nowe miasto<sup>343</sup>. Uroczystść dedykacyjna była niewątpliwie mocno nasycona symboliką, a jej celem (przynajmniej w warstwie komunikacyjnej) było pokazanie, czym właściwie – na poziomie ideowym – ma być dedykowane miasto. Trudno przypuszczać, by przekaz propagandowy dedykacji był różny od przekazu, który znajdujemy na monetach. Wręcz przeciwnie: niewątpliwie obchody z 330 r. i program ideowy emisji Konstantyna stanowiły część jednej i tej samej koncepcji symbolicznej.

Materiał numizmatyczny ukazuje nam podwójność przekazu ideowego związanego z dedykacją stolicy. Po pierwsze, widać wyraźnie, że Konstantyn bez żadnych kompleksów wskazywał na równość (czy wręcz tożsamość) Rzymu i Konstantynopola, grając łopatologicznym wręcz i rozpowszechnianym masowo zestawieniem postaci Constantinopolis z Romą. Inny materiał źródłowy wskazuje ponadto, że być może odwoływał się również do nieco głębszych pokładów symbolicznych, wykorzystując w swojej strategii ideologicznej postać Ops, bogini-opiekunki Rzymu i ustanawiając ją opiekunką również Konstantynopola. Po drugie, uroczyste otwarcie miasta wynieść miało na nowy poziom również władzę samego Konstantyna (i jego rodu)<sup>344</sup>.

Te niby oczywiste wnioski mają kluczowe znaczenie dla dalszej analizy. Przebieg samej dedykacji znany jest nam z późnych źródeł, których autorzy sami już nie za bardzo orientowali się w opisywanej przez siebie rzeczywistości. Teksty te sprawiają badaczom ogromne trudności, bowiem ich zagmatwanie i wzajemna sprzeczność pozwalają przykładać do nich różnorodne matryce interpretacyjne, wybierane częstokroć bardzo arbitralnie. Jasny przekaz ideowy dedykacji, zidentyfikowany na podstawie materiału numizmatycznego, sprawia, że wiemy z dużą dozą pewności, czego szukać w owym materiale. Celem dalszej analizy będzie zatem odpowiedź na pytanie: w jaki sposób uroczystości dedykacyjne ukazywać miały Konstantynopol jako Rzym i jak wynieść miały na wyższy poziom władzę Konstantyna? Wstępem do tych rozważań będzie próba

---

<sup>343</sup> *Dedicatio* jest powszechnie używanym w źródłach terminem opisującym czynności dokonane przez Konstantyna. Odnajdziemy go we wszystkich wersjach *Fasti* konsularnych (por. niżej).

<sup>344</sup> Można na marginesie postawić hipotezę, że siła przekazu Konstantyna osłabła nieco po jego śmierci, kiedy to osoba władcy nie gwarantowała już trwałości wypracowanego obrazu, a następcy musieli dopiero zmierzyć się z dziedzictwem wielkiego poprzednika i jakoś się do niego ustosunkować. Dopiero po kilkudziesięciu latach widać wyraźny powrót do obu powstałych w latach 20. i 30. koncepcji ideowego umiejscowienia Konstantynopola: mają one już wówczas o wiele silniejszy (choć nadal nie całkowicie jednoznaczny) wydźwięk chrześcijański. Osłabienie przekazu po śmierci Konstantyna jest – oprócz pominięcia świadectwa numizmatyki – najważniejszym powodem wątpliwości niektórych badaczy co do faktycznych intencji fundatora miasta.

odpowiedzi na pytanie, czym w sensie rytualnym była dedykacja Konstantynopola i jaki był jej wymiar religijny.

Najwcześniejsze relacje na temat przebiegu uroczystości dedykacyjnych pochodzą z tekstów VI-wiecznych. Wszystkie te teksty zostaną szczegółowo omówione w następnych rozdziałach pracy, gdzie traktować je będę jako przekaz mityczny. W tym miejscu wymagają one analizy nieco innego rodzaju. O dedykacji najwięcej mówią nam: passus z *Kroniki* Jana Malalasa oraz zachowany fragment *Historii* Hesychiosa z Miletu<sup>345</sup>. Pewne ogólne wzmianki znajdziemy dodatkowo w dziełach Jana Lydosa. Teksty te są sobie z grubsza współczesne: Malalas pisał ok. 530 r., zaś powstanie tekstu Hesychiosa datuje się na okres między 518 a 540 r. Również Jan Lydos tworzył w połowie VI w. W przeciwieństwie do dzieł Lydosa, pierwsze dwa źródła nie powstały w Konstantynopolu: Malalas tworzył w Antiochii, a Hesychios zapewne w Milecie. Tak tekst Malalasa, jak i Hesychiosa zachowały się – wiele na to wskazuje – w skrótach, których czas powstania nie jest nam znany, które jednak dość wiernie przekazują pierwotny tekst. Dedykację Konstantynopola relacjonują również inne, jeszcze późniejsze źródła – powstałe w VIII w. *Parastaseis Syntomoi Chronikai* oraz X-wieczne *Patria Konstantinoupoleos*<sup>346</sup>. Przekazują one tradycję nieco inną niż dzieła Hesychiosa i Malalasa: z dużą dozą pewności jest ona dawna, choć stopień jej zniekształcenia bardzo utrudnia odpowiedź na pytanie, jak daleko wstecz można sięgnąć z pomocą tych źródeł.

### Dedykacja a konsekracja

Zacznijmy od najkrótszych – lecz wiele mówiących – wzmianek Jana Lydosa. W traktacie *De magistratibus* pisze on:

(...) nigdzie nie widzimy, by Konstantyn przed jego [Konstantynopola] konsekracją (tak bowiem Rzymianie nazywają apoteozę) nazwał go „nowym Rzymem”, lecz (nazywał go) castra, na równi z innymi miejscami. Co do tego, to znajdzie się tego poświadczenie w *Dialekseis Konstantyna*, które sam napisał w swoim własnym języku i pozostawił potomności.<sup>347</sup>

<sup>345</sup> Hesychios, *Patria*, wyd. T. Preger (*Scriptores originum constantinopolitanarum*, t. 1, Lipsiae 1901, ss. 1 - 18). Tekst został również wydany wraz z tłumaczeniem angielskim i komentarzem w *Brills New Jakobys* (390 F7).

<sup>346</sup> Oba źródła wydane zostały przez T. Pregera (*Scriptores originum constantinopolitanarum*, 2 tomy, Lipsiae 1901 – 1907), a *Parastaseis* ponadto przez A. Cameron i J. Herrin (*Constantinople in the Early Eighth Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai*, wyd. i tłum. A. Cameron, J. Herrin, Leiden 1984 – tym wydaniem się posługuję).

<sup>347</sup> Jan Lydos, *De magistratibus* 2,30,2, wyd. M. Dubuisson, J. Schamp (Jean le Lydien, *Des magistratures de l'état romain*, 3 tomy, Paris 2006). ὁ Κωνσταντῖνος οὐδαμοῦ πρὸ τῆς ἐπ' αὐτῇ κωνσεκρατίωνος - οὕτω δὲ τὴν ἀποθέωσιν Ῥωμαῖοι προσαγορεύουσιν - Ῥώμην νέαν δείκνυται καλῶν, κάστρα δὲ καὶ αὐτὴν ἴσα ταῖς ἄλλαις

Wiarygodność tego przekazu jest dość trudna do oceny. Obecność dwóch łacińskich słów (*consecratio* i *castrum*) sugeruje, że Lydos korzystał ze źródła napisanego w tym języku. Autor sugeruje, że były to spisane po łacinie *Dialekseis* (*Rozprawy*) – dzieło skądinąd nieznane i nigdzie niewzmiankowane<sup>348</sup>. Lydos przekonany był, że chodziło o tekst Konstantyna. Jak można się spodziewać, część badaczy kwestionuje autorstwo cesarza, inni zaś przychylają się ku niemu – rozstrzygających argumentów brak<sup>349</sup>. Niezależnie, jak ustosunkujemy się do tej kwestii (w mojej opinii nie ma powodów nie wierzyć Lydosowi, aczkolwiek można również przypuścić, że cytował on jakiś wczesny „apokryf”), przytoczony fragment ubiera w słowa wniosek wypływający z analizy monet: dedykacja była w opinii Lydosa aktem, który przekształcił założone przez Konstantyna miasto w nowy Rzym. Ze słów Lydosa nie wynika jasno, czy konkluzja ta jest jedynie efektem przestudiowania tekstów pod kątem odpowiedzi na odpowiednie pytanie, czy też może w tekście pseudo(?)-Konstantyna stwierdzenie takie padało wprost<sup>350</sup>. Za tą drugą możliwością przemawia sposób, w jaki Lydos przetłumaczył łacińskie wyrażenie *consecratio*: jako *apotheosis*. Jedno ze znaczeń *consecratio*, pośmiertne ubóstwienie cesarza, istotnie oddać można po grecku tym właśnie wyrazem<sup>351</sup>, jednak jako odpowiednika *consecratio* miasta (tak jak np. świątyni) spodziewalibyśmy się raczej greckiej *kathierosis*. Wydaje się, że Lydos przejął znalezione gdzieś stwierdzenie, że *consecratio* Konstantynopola uczyniła zeń nowy Rzym i jedynie uzupełnił je o niezbyt ścisły wtręt erudycyjny. Tak czy inaczej, piszący w VI w. uczony, znawca prawa i instytucji rzymskich doszedł do przekonania, do którego i my dziś dochodzimy: Konstantynopol stał się Rzymem w chwili dedykacji.

Cytowany passus (zwłaszcza jeśli uznamy, że Lydos przekazuje nam słowa Konstantyna) jest dobrym punktem wyjścia do rozważań, czym w sensie rytualnym była dedykacja Konstantynopola. Zaczniemy od krótkiego komentarza na temat dotychczasowych interpretacji słów Lydosa, powtarzającego po części słowa wstępu. Otóż D. Lathoud stwierdził w 1924 r.<sup>352</sup>, a poszli za nim G. Dagron i inni<sup>353</sup>, że określenie *consecratio* odnosi się do fundacji miasta w 324 r., natomiast w 330 r. miała się odbyć jego *dedicatio*. Koncepcja ta jest w mojej opinii całkowicie błędna. Lathoud oparł ją na najważniejszym źródle do rzymskiego pojmowania *dedicatio* i *consecratio*, czyli wywodzie

---

τῶν χωρῶν· καὶ τούτων ἂν τις ἐπιστήσεται τοῖς ἐλέγχοις εἰ ταῖς Διαλέξεσι Κωνσταντίνου, ἃς αὐτὸς οἰκεῖα φωνῇ γράψας ἀποτέλουεν, ἐντεύξεται.

<sup>348</sup> M. Dubuisson, J. Schamp, „Introduction”, w: Jean le Lydien, *Des magistratures de l'état romain*, wyd. eidem, t. 1, Paris 2006, ss. cxvii – cci.

<sup>349</sup> Ibidem. Wydawcy *De magistratibus* są zdania, że Lydos cytuje tu autentyczny tekst Konstantyna. Podobnego zdania jest M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, ss. 32 – 33.

<sup>350</sup> Tak sądzą wydawcy tekstu: Dubuisson/ Schamp 2006: cci.

<sup>351</sup> RAC VII, s.v. *consecratio*.

<sup>352</sup> D. Lathoud, „La consécration et la dédicace...”, ss. 289 – 290.

<sup>353</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 37, M. Dubuisson, J. Schamp w komentarzu do odpowiedniego miejsca u Lydosa. Pojęcia „konsekracja” w odniesieniu do wydarzeń z 330 r. poprawnie, choć bez dyskusji terminologicznej używa M. Salamon w pracy *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola*.

Cycerona w *De domo sua*. Faktycznie, w rozdziale 125 zauważamy, że Cycero odnosi oba wyrażenia do odrębnych aktów, z których pierwszy miał charakter państwowy, a drugi religijny. Jak jednak widać w niezliczonych innych miejscach, Cycero używa wyrazów *consecratio* i *dedicatio* także jako synonimów – co zresztą i w innych tekstach zdarzało się nagminnie<sup>354</sup>. Skoro tak, to trudno przekonywać, że u Lydosa (Konstantyna?) *consecratio* użyte zostało jako bardzo precyzyjny termin techniczny, odrębny od *dedicatio*. Co jednak ważniejsze, to fakt, że *dedicatio* i *consecratio* w pojęciu Rzymian były ze sobą czasowo nierozdzielne. *Dedicatio* jest pojęciem szerszym i oznacza przekazanie danego obiektu (ołtarza, budynku) bóstwu przez dowolną osobę<sup>355</sup>. Zasadniczą częścią tego aktu było *consecratio*, czyli czynność religijna, której dokonywać mógł tylko kapłan<sup>356</sup>. Lydos (Konstantyn) pisze zatem o końcowym akcie powstawania Konstantynopola, jego dedykacji/konsekracji.

Terminy *consecratio* i *dedicatio* wpisują dedykację miasta w religijną i państwową tradycję rzymską. Jest to zupełnie oczywiste, jeśli wziąć pod uwagę nie tylko szeroki kontekst kulturowy tego wydarzenia (mówiąc wprost: Konstantyn był Rzymianinem i choć w kwestiach symbolicznych nie wahał się przed eksperymentowaniem, to rzymskie ramy wszelkich podejmowanych przezeń działań są zupełnie oczywiste), a przede wszystkim jego cel: zrównanie Konstantynopola z Rzymem. Cel taki mógł zostać osiągnięty tylko poprzez odwołanie się do tego, co postrzegano jako kwintesencję rzymskości, rzymskiej (państwowej i miejskiej) tradycji. Jak pokażę niżej, wszystko, co wiemy na temat przebiegu dedykacji, doskonale ową rzymskość eksponuje.

W tym miejscu warto zapytać o religijny kontekst dedykacji. Próbując zmierzyć się z tą kwestią musimy przywołać drugi, krótki passus z Jana Lydosa – tym razem z traktatu *De mensibus*:

*Zaś kapłan Praetextatus, który wraz z wieszczkiem Sopatrem i cesarzem Konstantynem brał udział w zakładaniu jego szczęśliwego miasta, [powiada, że] (...)*<sup>357</sup>

Passus ten traktowany był przez historyków jako odnoszący się bądź do fundacji miasta w 324 r.<sup>358</sup>, bądź do jego dedykacji w 330 r.<sup>359</sup>; niekiedy próbuje się szukać rozwiązań kompromisowych<sup>360</sup>. Wedle R. Janina i G. Dagrona użyte przez Lydosa określenie πολισμός τῆς

<sup>354</sup> RAC VII s.v. *consecratio*. O użyciu terminów *consecratio* i *dedicatio* u Cycerona: A. Lisdorfs, „The conflict over Cicero’s House. An analysis on the ritual element in *De domo sua*”, *Numen* 52 (2005), ss. 452 – 453.

<sup>355</sup> RAC VIII, s.v. *dedicatio*.

<sup>356</sup> RAC VII, s.v. *consecratio*.

<sup>357</sup> Jan Lydos, *De mensibus* 4,2. ὁ δὲ Παραιτέστατος ὁ ἱεροφάντης, ὁ Σωπάτρῳ τε τῷ τελεστῇ καὶ Κωνσταντίνῳ αὐτοκράτορι συλλαβὼν ἐπὶ τῷ πολισμῷ τῆς εὐδαίμονος ταύτης πόλεως (...).

<sup>358</sup> Tak G. Dagron, *Naissance d’une capitale*, s. 32, przyp. 2 i za nim większość literatury.

<sup>359</sup> D. Lathoud, „La consecration et dédicace...”, s. 192.

<sup>360</sup> M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus – A Senatorial Life in Between*. Roma 2002 (wydanie internetowe bez numeracji stron), rozdz. 1.2, przekonuje, że passus ten odnosi się jednocześnie do fundacji i dedykacji – Praetextatus miałby być obecny przy dedykacji, zaś Sopater (jako augur) przy fundacji.

πόλεως nie przesądza, o jakim wydarzeniu jest tu mowa<sup>361</sup>. Moim zdaniem nie jest to prawda: w chronologii dziejów świata przedstawionej na początku traktatu *De magistratibus* Lydos uwzględnia, jako jedną z dat przełomowych, πολισμός τῆς ἱερᾶς Ῥώμης<sup>362</sup> (założenie świętego Rzymu, czyli Konstantynopola). Z kalkulacji wynika, że Lydos umieszcza to wydarzenie w maju 330 r.<sup>363</sup>, czyli że chodzi o dedykację (konsekrację) miasta<sup>364</sup>.

Czy jednak jest to konsekracja wyobrażona przez Lydosa, czy też znajdziemy w jego słowach ślad faktycznego przebiegu uroczystości? Funkcje trzech wymienionych osób można od biedy pogodzić z naszą wiedzą o przebiegu rzymskich czynności dedykacyjnych: Konstantyn, choć sam był *pontifexem maximusem*, występowałby w nich jako „strona świecka”, czyli osoba dedykująca miasto. Konieczne czynności konsekracyjne przeprowadzałby kapłan, którego Lydos nazywa *hierofantem* – analogie u Lydosa pokazują, że jest to tłumaczenie łacińskiego terminu *pontifex*<sup>365</sup>. Wieszcze, *telestes*, sprawia więcej problemów, bowiem w dziełach Lydosa słowo to nie zostało użyte ponownie. Można próbować interpretować *telestesa* jako odpowiednik haruspika, czyli, w znaczeniu najogólniejszym – osoby wypatrującej znaków, która musiała być obecna przy każdej czynności publicznej, choć słownikowo nie ma ku temu specjalnych podstaw<sup>366</sup>.

Najwięcej kłopotu sprawiają imiona. Sopater i Praetextatus to postaci historyczne. Vettius Agorius Praetextatus był arystokratą i autorem tekstów zmarłym w 384 r., znanym z wielu źródeł, w których występował jako „modelowy poganin”, i z zachowanej inskrypcji z jego *cursus honorum*, która ową sławę świetnie uzasadnia<sup>367</sup>. Sopater był filozofem neoplatońskim związanym z dworem Konstantyna i został stracony przez władcę pod koniec panowania<sup>368</sup>. Mamy oto dwóch „naczelników pogan” okresu Konstantyna, którzy okazują się współdziałać przy doniosłym akcie konsekracji nowego Rzymu. Fakt ten budzi spore wątpliwości co do wiarygodności informacji Lydosa. Staną się

<sup>361</sup> R. Janin, *Constantinople Byzantine*, s. 30; G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, s. 32, przyp. 2. Słowo πολισμός oznacza „założenie miasta”. Autor używa go także w odniesieniu do Rzymu (Jan Lydos, *De magistratibus*, wyd. M. Dubuisson, J. Schamp 1,2,1; 3,22,2).

<sup>362</sup> Jan Lydos, *De magistratibus* 1,2,4-5, wyd. M. Dubuisson, J. Schamp.

<sup>363</sup> M. Dubuisson, J. Schamp, „Introduction”, s. ccxii.

<sup>364</sup> Obie wzmianki znajdują się w różnych dziełach Lydosa, jednak autor ten starał się zachowywać w swoich tekstach daleko idącą precyzję wypowiedzi. Inna sprawa, że mógł on znalezione wiadomości dotyczące fundacji miasta przesunąć na jego dedykację.

<sup>365</sup> Jan Lydos, *De magistratibus* 1,38,11; 1,45,4, wyd. M. Dubuisson, J. Schamp. A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2010 (wydanie internetowe bez numerów stron), okolice przypisu 212-213, uważa, że słowo to jest częścią stylizacji całej ceremonii na tajemniczy i niejasny rytuał, Lydos zna bowiem słowo *pontifex*, którego wielokrotnie używa w greckiej transliteracji i nie potrzebuje posługiwać się tłumaczeniem. Choć w mojej opinii celem Lydosa faktycznie mogło być stworzenie „aury tajemniczości” wokół opisywanych wydarzeń, to akurat określenie *hierophantes* należy uznać jednak za zwykły *terminus technicus*.

<sup>366</sup> Łaciński termin *haruspex* oddawano po grecku jako *hieroskopos*, zaś *telestes* oznaczał przede wszystkim kapłana w kultach misteryjnych, „inicjatora”, choć również, szerzej, „wieszczka”. Dziękuję prof. Adamowi Ziółkowskiemu za pomoc w rozwikłaniu tych kwestii.

<sup>367</sup> M. Kahlos, „The restoration policy of Vettius Agorius Praetextatus”, *Arctos* 29 (1995), ss. 39 - 47; CIL 31929.

<sup>368</sup> S. Olszaniec, „Sopatros z Apamei – neoplatoński filozof na dworze Konstantyna”, w: *Z antycznego świata. Religio, cultus, homines*, red. W. Appel, P. Wojciechowski, Toruń 2000, ss. 183 – 194.



one większe, gdy przyjrzymy się dokładniej biografiom obu postaci. Praetextatus musiał być w 330 r. bardzo młody – prawdopodobny czas jego urodzenia to lata 314 – 319<sup>369</sup>. Choć jako *pontifex Vestae* oraz *pontifex Solis* (funkcje kapłańskie były często przyznawane nastolatkom<sup>370</sup>) mógł dokonywać konsekracji, to wydaje się dziwne, by Konstantyn powierzył konsekrację nowego Rzymu komuś tak niedoświadczonemu. Sopater z kolei znany jest wyłącznie z działalności retorycznej, filozoficznej i politycznej, a przypisywanie mu kompetencji kapłana-inicjatora (bo takie jest pierwsze znaczenie określenia *telestes*) wynikać może z przekonania o działalności misteryjnej neoplatoników<sup>371</sup>.

Oczywiście, przekaz Lydosa można próbować „ratować” na różne sposoby (uznać imiona za erudycyjne wtręty bądź interpolacje, albo szukać imienników naszych bohaterów<sup>372</sup>), jednak moim zdaniem cały *passus* zupełnie się nie broni jako źródło do przebiegu konsekracji Konstantynopola. W moim odczuciu jest on stylizacją, wynikającą z przeświadczenia, że ów z gruntu „rzymski” akt musiał być dogłębnie pogański, przeprowadzony przez najznamienitszych pogan, pełniących ponadto bardzo kompetentnie (a zarazem tajemniczo) brzmiące funkcje kapłańskie<sup>373</sup>. Dodatkowym argumentem za takim właśnie postrzeganiem relacji Lydosa jest *passus* z powstałej mniej-więcej w tym samym czasie *Kroniki* Malalasa, opisujący założenie Antiochii, rodzinnego miasta kronikarza<sup>374</sup>. Malalas relacjonuje w swoim dziele bardzo wiele miejskich aktów założycielskich i wszystkie je stylizuje bardzo wyraźnie na głęboko pogańskie rytuały, podczas których składano ofiary z ludzi (por. rozdział 3.1). Antiochię zakładać miał Seleukos Nikator, który złożył ową ofiarę „za pośrednictwem Amfiona kapłana i wieszczka” (δὲ Ἀμφίωνος ἀρχιερέως καὶ τελεστοῦ). Nie wiadomo, czy zarówno określenia „kapłan”, jak i „wieszczek” odnoszą się do Amfiona, czy może Amfion miał być tylko kapłanem, a wieszczek to osobna postać. Tak czy inaczej widzimy, że pogański rytuał wymaga wprowadzenia do relacji pogańskich „mistrza”, czy też „mistrzów ceremonii”, nazwanych u Malalasa bardzo podobnie jak u

<sup>369</sup> W roku śmierci w 384 r. był od czterdziestu lat żonaty z Pauliną, co – przyjmując za zwyczajowy wiek zawarcia małżeństwa 20. – 25. rok życia – daje nam datę urodzin ok. 314 – 319 (jeśli Paulina była jego pierwszą żoną). Anonimowy poemat z początku V w., *Carmen contra paganos*, formuje nas z kolei, że Praetextatus miał w chwili śmierci 60 lat, co określałoby datę jego urodzin na 324 r. Przesunięcie owej daty na 310 r. wynika tylko z chęci pogodzenia biografii Praetextatusa z informacją Lydosa. Por. M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus*, rozdz. 1.2 – kwestie założenia Konstantynopola omówione są w tej pracy dość chaotycznie, jednak zbiera ona i analizuje dane biograficzne dotyczące Praetextatusa.

<sup>370</sup> A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, rozdz. 4.

<sup>371</sup> Piganiol uznał wręcz opisaną przez Lydosa ceremonię za neoplatońskie misterium (A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Paris 1932, s. 162), z czym polemizuje G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 32, przyp. 2. M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus*, rozdz. 1.2, sugeruje, że Sopater mógł być augurem, obecnym przy inauguracji Konstantynopola (czyli uroczystościach z 324 r.). Nie wskazuje na to wszakże ani tekst Lydosa – augurów nazywa on po grecku *oionoskopoi* (np. Jan Lydos, *De magistratibus* 1,38,11; 1,45,4, wyd. R. Wünsch) – ani biografia Sopatra. Augurami byli wyłącznie rzymianie z rodów arystokratycznych, Sopater zaś pochodził z Apamei, był greckojęzyczny i, z tego co wiemy, nigdy nawet nie był w Rzymie. Por. S. Olszaniec, „Sopatros z Apamei...”, ss. 184 – 190.

<sup>372</sup> Tak np. M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus*, rozdz. 1.2 (z konkluzją negatywną).

<sup>373</sup> Do podobnych wniosków dochodzą M. Kahlos (ibidem) oraz A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, okolice przyp. 212.

<sup>374</sup> Malalas, *Chronographia* 8,12.

Lydosa (powtarza się określenie *telestes*, zaś *archiereus*, czyli „najwyższy kapłan”, to – podobnie jak *hierofantes* – grecki termin określający *pontifexa*<sup>375</sup>).

Odrzucając przekaz o pogańskiej wymowie konsekracji Konstantynopola, przyjrzyć się należy świadectwu z drugiego „religijnego bieguna”, czyli przekazanemu nam przez Konstantyna z Rodos (X w.) i Kedrenosa (XI w.) tekstowi pewnej inskrypcji, która miała jakoby znajdować się na kolumnie Konstantyna w Konstantynopolu. Brzmi on:

*O Chryste, Władco i Panie świata/ Tobie powierzam to miasto, twoją sługę / I jej sceptra i całą potęgę Rzymu/ Chroń ją i ocal od wszelkiego nieszczęścia*<sup>376</sup>.

Poemat Konstantyna z Rodos i dzieło Kedrenosa nie są tekstami niezależnymi (u ich powstania leży najpewniej wspólne źródło, być może w różnych redakcjach)<sup>377</sup>, dlatego ich przekaz traktować należy jako jedno poświadczenie istnienia inskrypcji. Z drugiej strony, inskrypcję z kolumny Konstantyna o treści „Tobie, Chryste-Boże, oddaję to miasto” cytuje XIV-wieczny autor Nikefor Kallistos<sup>378</sup>. Historycy, na czele z G. Dagronem i J. Bardillem, uważa ją za inną inskrypcję niż ta cytowana przez Konstantyna i Kedrenosa<sup>379</sup>, moim zdaniem jednak (jak pokażę niżej) jest to odniesienie do jednej i tej samej inskrypcji.

Na temat istnienia, a zwłaszcza autentyczności inskrypcji przekazanej przez Konstantyna i Kedrenosa badacze od lat powtarzają te same argumenty, z których żaden nie jest rozstrzygający<sup>380</sup>. T. Preger zauważył, że niespotykana forma *προσηύξα*, zapisana przez Konstantyna z Rodos, pojawia się również w pewnym przypisywanym mu epigramie – wygląda więc na to, że tekst inskrypcji przekazany przez Konstantyna jest jej poetycką parafrazą, a nie odpisem<sup>381</sup>. Zwolennicy autentyczności inskrypcji tłumaczą to faktem, że oryginał z pewnością spisany był po łacinie, a nasze

<sup>375</sup> Liddel-Scott-Jones s.v. ἀρχιερεύς.

<sup>376</sup> W wersji Konstantyna z Rodos (*On Constantinople and the Holy Apostles*, w. 71-74, wyd. L. James, Burlington 2012): σὺ, Χριστέ, κόσμου βασιλεὺς καὶ δεσπότης· | σοὶ προστίθῃμι τήνδε τὴν δούλην πόλιν | καὶ σκῆπτρα τῆσδε καὶ τὸ πᾶν Ῥώμης κράτος. | φύλαττε ταύτην σῶζε δ' ἐκ πάσης βλάβης. W wersji Jerzego Kedrenosa (*Historiarum compendium* I, 565): σὺ Χριστὲ κόσμου κοίρανος καὶ δεσπότης. | σοὶ νῦν προσηύξα [sic pro προσηύξα] τήνδε σὴν δούλην πόλιν | καὶ σκῆπτρα τάδε καὶ τὸ τῆς Ῥώμης κράτος. | φύλαττε ταύτην σῶζε τ' ἐκ πάσης βλάβης.

<sup>377</sup> I. Vassis, „Introduction into the Greek edition”, w: Konstantyn z Rodos, *On Constantinople...*, s. 6. W przyp. 12 skrót dotychczasowych dyskusji o zależności pomiędzy Konstantynem z Rodos a Kedrenosem.

<sup>378</sup> Nikefor Kallistos, *Historia Ecclesiastica* VII, 49. Σοὶ, Χριστέ ὁ θεός, παρατίθῃμι τὴν πόλιν ταύτην.

<sup>379</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, ss. 38 – 39; J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 253. Wedle Dagrona inskrypcja wspomniana przez Nikefora miała być wymysłem autora, zainspirowanego wiadomościami na temat „chrześcijańskości” Konstantynopola, znalezionymi u Euzebiusza i Sozomena.

<sup>380</sup> Stanowisko dawniejszych historyków por. M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 34, przyp. 94. W autentyczność inskrypcji wątpi G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, ss. 38 – 39.

<sup>381</sup> T. Preger w recenzji z wydania poematu Konstantyna z Rodos przez Legrandę oraz z książki Begleriego „Der Tempel der hll. Apostel...”, *Byzantinische Zeitschrift* 6 (1897), s. 168.

źródła zawierają jedynie tłumaczenie<sup>382</sup>. Uderzający jest dla badaczy również brak imienia wystawcy inskrypcji<sup>383</sup>. G. Dagron retorycznie wskazuje ponadto na fakt, że kilka źródeł mówi o innej, w przekonaniu badacza ewidentnie fikcyjnej, inskrypcji na kolumnie Konstantyna, zawierającej jakoby dedykację dla Konstantyna-Heliosa<sup>384</sup> – wzmianki te podważają, wedle Dagrona, autentyczność inskrypcji z dedykacją dla Chrystusa<sup>385</sup>. Ów zabieg retoryczny został odwrócony przez J. Bardilla: twierdzi on, że inskrypcja mówiąca o Konstantynie-Heliosie wygląda na autentyczną, a zatem nieautentyczna musi być inskrypcja chrześcijańska<sup>386</sup>.

Badacze – poza zlekceważonym Frolowem – zgodnie piszą, że nasza inskrypcja znajdować się miała na bazie kolumny<sup>387</sup>. Jeśli tak by rzeczywiście było, to przynajmniej miejsce jej wystawienia znakomicie pasowałoby do pamiątki dedykacji Konstantynopola w 330 r. – kolumna Konstantyna była bowiem, jak się przekonamy poniżej, absolutnie kluczowym punktem uroczystości, skupiającym wokół siebie jej symboliczny przekaz<sup>388</sup>. Tymczasem źródła dokładnie wskazują miejsce, w którym inskrypcja miałaby się znajdować i nie jest to bynajmniej baza kolumny, lecz posąg Konstantyna umieszczony na jej szczycie<sup>389</sup>. Wszystkie trzy źródła (Konstantyn z Rodos, Kedrenos i Nikefor Kallistes) prezentują nam kolumnę w ten sam sposób: piszą, że była porfirowa, że Konstantyn umieścił na niej swój poślaczany posąg, że na posągu znajdowała się inskrypcja, zaś pod kolumną Konstantyn ukrył relikwie dwunastu koszy (ze sceny ewangelicznego rozmnożenia chleba)<sup>390</sup>. Wniosek z tego, że wzmianka Nikefora Kallistosa dotyczyć musi tej samej inskrypcji, o której mówią pozostałe dwa źródła. Dla naszych rozważań płyną stąd dalsze ważne konkluzje: po pierwsze,

<sup>382</sup> Taką możliwość dopuszcza M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 34, nie wypowiadając się wszakże w kwestii autentyczności inskrypcji.

<sup>383</sup> T. Preger, *Byzantinische Zeitschrift* 6 (1897), s. 167.

<sup>384</sup> Leon Gramatyk, *Chronographia*, s. 254: Κωνσταντίνῳ λάμποντι ἡλίου δίκην oraz Jerzy Kedrenos, *Compendium Historiarum* I, 517 – 518: ἐν ᾧ (ἀνδριάντι) γέγραπται „Κωνσταντίνος” ἔλαμψεν ἡλίου δίκην. Drugie poświadczenie nie jest pewne, jako że ostantie trzy słowa wcale nie muszą być częścią inskrypcji (tak to widzi zresztą wydawca, I. Bekker).

<sup>385</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, ss. 38 – 39.

<sup>386</sup> J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 253.

<sup>387</sup> Wprost pisze o tym Dagron 1974, *Naissance d'une capitale*, ss. 38 – 39, a milcząc zakładając inni. Por. A. Frolow, „La dedicace do Constantinople...”, s. 65.

<sup>388</sup> Inna sprawa, że kolumna w późniejszych wiekach wcale owej symbolicznej roli nie utraciła, wręcz przeciwnie – obrastała w nią dalej. Dlatego inskrypcja taka, gdyby istniała, równie dobrze uwieczniać mogłaby jakiś późniejszy akt powierzenia Konstantynopola Chrystusowi.

<sup>389</sup> U Konstantyna z Rodos w wersie 70 wyrażenie ἐν αὐτῷ (*na nim*) odnosić się musi do poprzedzającego je rzeczownika, którym jest ἀνδριάς (*posąg męczyzny*) z wersu 68, a nie στῦλος (*kolumna*) z wersu 67. Odpowiednie zdanie u Kedrenosa nie pozostawia żadnych wątpliwości (*Compendium Historiarum* I 564, 23 – 24): Ὅτι ἐν τῷ φόρῳ ὁ πορφυροῦς κίων παρ' αὐτοῦ ἤδραται, καὶ ἡ στήλη αὐτοῦ ἐστίν, ἐν ᾗ γεγραμμένοι εἰσὶ στίχοι τέσσαρες (*Na forum znajduje się postawiona przez niego [Konstantyna] porfirowa kolumna i jest tam jego posąg, na którym zapisano cztery wersy – tu następuje treść inskrypcji*). Z kolei Nikefor Kallistos (*Historia Ecclesiastica* 7,49) precyzuje, że inskrypcja znajdować się miała na krzyżu wieńczącym jabłko, które posąg Konstantyna trzymał w dłoni.

<sup>390</sup> Konstantyn z Rodos, *On Constantinople...*, w. 67 – 76; Jerzy Kedrenos, *Compendium Historiarum* I 564, 23 – 565, 5; Nikefor Kallistos, *Historia Ecclesiastica* 7,49.

inskrpcja poświadczona jest przez jedną tradycję źródłową. Po drugie, częścią tej tradycji jest wiadomość o relikwiach, co jednoznacznie (i daleko!) odsuwa moment jej powstania od czasów Konstantyna. Po trzecie, nawet jeśli inskrypcja taka istniała, nie mogła być widoczna dla osoby, która tworzyła opis kolumny, przekazany nam następnie w trzech wersjach przez Konstantyna z Rodos, Kedrenosa i Kallistesą. Po czwarte wreszcie, tradycja ta poświadcza rzadko praktykowany w kulturze rzymskiej zwyczaj umieszczenia inskrypcji (zwłaszcza inskrypcji „państwowej”) w miejscu niewidocznym, czy też widocznym tylko dla bogów. Choć wszystko to nadal nie podważa ostatecznie faktu wystawienia takiej inskrypcji przez Konstantyna, to jednak bardzo mocno ją osłabia.

Jak widzimy, zarówno świadectwo sugerujące „pogański”, jak i „chrześcijański” charakter konsekracji można bez wielkiego kłopotu uznać za późniejsze wymysły, projektujące na czasy początku miasta późniejsze o nim wyobrażenia. W 3. rozdziale pokażę, że podobną projekcją jest informacja Malalasa, jakoby Konstantyn złożył podczas dedykacji miasta „bezkrwawą ofiarę”, co w opinii niektórych historyków oznacza, że odprawił wówczas mszę.

Tymczasem od pytania o religijny kontekst dedykacji trudno uciec. Trzeba bowiem odnotować rzecz oczywistą, która wszakże umyka badaczom: nie można przeprowadzić konsekracji nie precyzując jej adresata<sup>391</sup>. Konsekracja to powierzenie miasta bogu. Jakiemu bogu mógł Konstantyn powierzyć Konstantynopol? Anatole Frolow, ostatni historyk, który w 1944 r. zadał to pytanie wprost, i jedyny, który poświęcił mu dłuższe rozważania, doszedł do przekonania, że cesarz przekazał miasto w opiekę *tyche*<sup>392</sup>. Wiedząc co nieco o *tyche* miast w czasach Konstantyna – będących postaciami stanowczo bliższymi personifikacjom niż boginiom – trzeba stwierdzić, że jest to pomysł całkowicie chybiony<sup>393</sup>. W późniejszej literaturze nasze pytanie zmienia swój charakter i brzmi: „czy Konstantynopol był od początku miastem chrześcijańskim?” Nacisk kładzie się zwłaszcza na ocenę wiarygodności słów Euzebiusza, donoszącego, że Konstantyn oczyścił miasto z wszelkich

<sup>391</sup> Umyka również z tego względu, że o czynnościach z 330 r. mówi się wyłącznie jako o „dedykacji”, co usuwa z pola widzenia religijny kontekst uroczystości.

<sup>392</sup> A. Frolow, „La dédicace de Constantinople...”, ss. 75 – 85. „Constantinople fut placée à l’origine sous la protection d’une Tyché et reçut une dédicace païenne. L’hypothèse <mixte> suivant laquelle le fondateur procéda, en même temps, à une cérémonie chrétienne, semble devoir être abandonnée. Tels sont les faits historiques” (s. 85)

<sup>393</sup> Argumentacja Frolowa zasadza się na trzech filarach. Po pierwsze, zauważa on wszechobecność postaci *tyche* w świadectwach ikonograficznych i pisanych na temat dedykacji. Po drugie, przekonuje, że tradycja o pogańskim charakterze konsekracji miasta nie mogła powstać „z czasem”, jeśli istniała tradycja o tradycji chrześcijańskiej. Jeśli takową odnotowujemy, to dlatego, że ma ona swoje korzenie w faktycznych wydarzeniach. Po trzecie wreszcie, koronnym argumentem jest zdanie z kroniki Malalasa o ustanowieniu *tyche* Konstantynopola. Pierwsze dwa argumenty są niewątpliwie bardzo słabe, zaś trzeci bazuje na zwykłej nadinterpretacji: Malalas, *Chronographia* 13,7 pisze, że Konstantyn „złożywszy ofiarę Bogu nazwał *tyche* miasta Anthousa”. *Kronika Wielkanocna* pomija w relacji tylko słowo „Bogu”. Zdanie to w żaden sposób nie sugeruje, że ofiara przeznaczona była dla *tyche*, co sugeruje Frolow. Autor streszcza też wcześniejszą dyskusję (ss. 80 – 82): spośród przywoływanych autorów właściwie żaden nie opowiadał się za „czysto” chrześcijańską konsekracją miasta.

pogańskich świątyń i miejsc kultu i zastąpił je martyriami i kościołami<sup>394</sup>. Dość łatwo podważyć (czy choćby zniuansować) tę informację, dlatego historycy uznają wzmiankę Euzebiusza raczej za jego pobożne życzenie, niż za odzwierciedlenie rzeczywistości religijnej miasta<sup>395</sup>. Tak w dawniejsze, jak i w nowszej dyskusji jak mantra powraca przy tym argument: w wiarygodnych źródłach nie sposób dopatrzeć się w przebiegu uroczystości dedykacyjnych choć śladu elementów chrześcijańskich.

W rzeczy samej, jak pokażę poniżej, opisane przez źródła uroczystości nie miały charakteru chrześcijańskiego. Nie miały również charakteru pogańskiego. Były to obchody mające na celu wywyższenie Konstantyna Wielkiego i zrównanie Konstantynopola z Rzymem. Symbolika, którą się posługiwały, była w pierwszym rzędzie symboliką władczą i jako taka oczywiście musiała nosić ślady pewnych asocjacji religijnych. W naszym przypadku będzie to tym lepiej widoczne, że intencją procesji dedykacyjnej było swoiste ubóstwienie Konstantyna, przeprowadzone z użyciem odniesień solarnych. Kwestii tej poświęcę poniżej osobny podrozdział; tu odnotować należy jedynie, że symbolika słoneczna stanowiła praktyczny i skuteczny propagandowo pomost pomiędzy pogaństwem (czy konkretniej: kultem Sol Invictus) a chrześcijaństwem. Trzeba jednak mocno podkreślić, że żaden z naszych opisów nie mówi nam nic o samym poświęceniu miasta, czyli o akcie wypowiedzenia formuły konsekracyjnej, który nie musiał mieć wiele wspólnego z towarzyszącymi mu obchodami o charakterze „cesarskim”.

Skoro wszakże konsekracja musi się wiązać ze wskazaniem bóstwa, któremu poświęcamy dany obiekt (w naszym przypadku: miasto), to znając religijne preferencje Konstantyna w omawianym okresie, w rachubę wchodzi tylko trzy możliwości: Sol Invictus, niesprecyzowana siła wyższa<sup>396</sup>, bądź Bóg chrześcijański (Chrystus). Ścisłe wnioskowanie na podstawie osobistej religijności cesarza jest o tyle trudne, że wymagałoby ustosunkowania się do jednego z najdłuższych i najzażarciej prowadzonych sporów w historiografii późnego antyku, na co nie ma tu miejsca. Pozostaje sięgnąć po materiał związany z początkami Konstantynopola, a tu w moim odczuciu mamy do dyspozycji dwa argumenty: po pierwsze, chrześcijański kontekst fundacji miasta w 324 r., który starałam się pokazać w poprzednim rozdziale. Po drugie, przekaz ideowy monet bitych w 330 r., których symbolika religijna nie jest wyraźna, na których wszakże znajdziemy pewne chrześcijańskie – lub przynajmniej religijnie ambiwalentne – odniesienia (manus Dei, nimb, tron z wysokim oparciem,

---

<sup>394</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,48.

<sup>395</sup> Nadający ton dyskusji G. Dagron przekonuje, że chrystianizacja miasta była stopniowa i choć następowała szybko, to brak w niej wyraźnego momentu przełomowego. Wedle koncepcji Dagróna miasto było tak bardzo „miastem Konstantyna”, że jego chrystianizacja bezpośrednio zależała od zmiany religijnych zapatrywań cesarza. (*Naissance d'une capitale*, ss. 375 – 401). Nie bez znaczenia jest tu fakt, że – jak wskazywałam we wstępie – Dagron wyrobił sobie dość pobieżny pogląd na sprawę chronologii powstawania miasta, a także że uznał świadectwo Lydosa na temat pogańskich rytów założenia miasta za wiarygodną opowieść o wydarzeniach z 324 r. Podobny w wymowie jest wywód J. Bardilla, *Constantine. Divine Emperor...*, ss. 252 – 255.

<sup>396</sup> *Pronoia? Eusebeia?* Tego rodzaju określeniami posługiwał się Konstantyn w zachowanych tekstach swojego autorstwa.

być może sceptrem z krzyżem w rękach Constantinopolis) i nie znajdziemy żadnych odniesień jawnie pogańskich. Co za tym idzie, spośród trzech wskazanych przed chwilą kandydatów na bóstwo opiekuńcze Konstantynopola, to raczej „niesprecyzowana siła wyższa” bądź Chrystus forują się na pierwsze miejsce<sup>397</sup>.

### Hipodrom i diadem

Źródła dotyczące dedykacji Konstantynopola skupiają się nie na konsekracji miasta, ale na uroczystościach jej towarzyszących. Zaczniemy od najbardziej dla nas wartościowego przekazu Malalasa. Autor ten opowiada w swojej *Kronice* o przedsięwzięciach budowlanych zrealizowanych przez Konstantyna, wśród których szczególne miejsce zajmuje forum Konstantyna wraz ze znajdującą się pośrodku porfirową kolumną z posągami władcy. Po nich następuje opis uroczystości dedykacyjnych. Miały one wedle Malalasa następujący przebieg:

*Gdy [Konstantyn] wszystko ukończył, urządził wyścigi konne. Po raz pierwszy je tam oglądał i to wtedy po raz pierwszy miał na głowie diadem wysadzany perłami i drogimi kamieniami, pragnął bowiem wypełnić prorocтво, które mówi: „Włożyłeś na głowę jego koronę z kamienia drogiego”. Żaden z poprzednich cesarzy nigdy nie nosił niczego takiego. Urządził również wielkie święto 11 dnia miesiąca arthemisios, czyli maja (...), nakazując swym świętym dekretem, by tego dnia świętowano uroczystość urodzin miasta. (...) Sporządził (...) statuę samego siebie, z połączanego drewna, trzymającego w prawej ręce tyche miasta, również połączaną, którą nazwał Anthousa. Zarządził, by tego samego dnia (...) owa statua była wwożona [do hipodromu] pod eskortą żołnierzy w chlamidach i butach, i trzymających świece<sup>398</sup>; zaprzęg miał przejeżdżać wokół końcowego punktu zwrotnego i docierać do*

---

<sup>397</sup> Na tym tle rozważyć należy wzmiankę Euzebiusza z Cezarei, który budowę przez Konstantyna w Konstantynopolu miejsc kultu męczenników podsumowuje słowami: *przez te działania zarazem uczcił pamięć męczenników i poświęcił swoje miasto Bogu męczenników* (Euzebiusz, *Vita Constantini* 3,48. δι' ὧν ὁμοῦ καὶ τὰς τῶν μαρτύρων μνήμας ἐτίμα καὶ τὴν αὐτοῦ πόλιν τῷ τῶν μαρτύρων καθιέρου θεῷ). „Poświęcenie” miasta oddane zostało czasownikiem *kathieroo*, który ma wedle słowników dość wąskie znaczenie jako kultowy termin techniczny i oznacza „konsekrować”, „dedykować” (Liddel-Scott-Jones s.v. καθιέρω; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* s.v. καθιέρω). Jest to najściślejszy odpowiednik łacińskiego *consecrare*. Euzebiusz używa go tu jednak raczej w trochę szerszym znaczeniu: Konstantynopol został poświęcony Bogu (męczenników) „poprzez” fundacje martyriów. Dlatego trudno uznać, że mamy tu do czynienia z informacją o konsekracji Konstantynopola Bogu chrześcijańskiemu w 330 r. Nie sposób użyć słów Euzebiusza jako argumentu, jeśli jednak wolno odwołać się do intuicji, to wydaje mi się, że poświęcenie Konstantynopola Chrystusowi jest – zwłaszcza w świetle rozważań przedstawionych w pierwszym rozdziale – naprawdę prawdopodobne.

<sup>398</sup> *Kronika Wielkanocna*, przechowująca zapewne nieskrócony tekst Malalasa, odnotowuje, że świece były białe (*Chronicon Paschale* I, 528). Można się zastanawiać, czy nie chodzi tu o pewne przesunięcie: Wedle *Parastaseis* 5 białe miały być chlamidy, nie świece. Biel chlamid wydaje się szczególnie znaczącym, w przeciwieństwie do bieli świec.

stamy naprzeciwko cesarskiej kathismy, zaś aktualnie panujący cesarz miał wstawać i składać hołd patrząc na figurę Konstantyna i tyche miasta. Tego zwyczaju przestrzega się po dziś dzień.<sup>399</sup>

Hesychios z Miletu o dedykacji miasta pisze tak:

*Gdy [Konstantyn] wszystko ukończył, dokonał odnowienia miasta jedenastego dnia miesiąca maja, w dwudziestym piątym roku swoich rządów i udał się do hipodromu, zarządzając, że w przyszłych latach podczas urodzin miasta panujący cesarz i lud mają oddawać należną część jego posągowi.<sup>400</sup>*

Przekaz Hesychiosa jest w porównaniu z tekstem Malalasa dużo bardziej skrótowy i byłby zapewne niezrozumiały, gdybyśmy nie dysponowali pierwszym z cytowanych źródeł. Z obu relacji wyłania się obraz wydarzeń z 330 r., tak jak zachowały się one w tradycji. Choć oba teksty pochodzą z pierwszej połowy VI w., jednak z pewnością przekazują tradycję przynajmniej trochę starszą i, jak się wydaje, wspólną.

Malalas informuje nas o kilku różnych czynnościach, które miały się odbyć w Konstantynopolu 11 maja 330 r. Mamy wzmiankę o nadaniu imienia tyche miasta (ten wątek zostawmy na razie z boku). Słyszymy też o urządzeniu wyścigów w hipodromie, podczas których Konstantyn pojawił się w diademie. W końcu, Malalas opisuje procesję, jaka miała przechodzić przez Konstantynopol na pamiątkę dedykacji. Skupmy się w tym miejscu na ostatnich dwóch kwestiach.

Zawody w hipodromie urządzano w Konstantynopolu 11 maja każdego roku jeszcze w X w. Wiemy od Konstantyn Porfirogenety, że miały one wówczas zupełnie niezwykłą, chciałoby się powiedzieć „iście bizantyjską” oprawę, opisaną szczegółowo w *De Caeremoniis*<sup>401</sup>. Czczenie wyścigami ważnych dni w kalendarzu było w tradycji bizantyjskiej powszechne i oczywiste, trudno

<sup>399</sup> Malalas, *Chronografia* 13,7-8. καὶ ὅτε πάντα ἐπλήρωσεν, ἐπετέλεσεν ἵππικόν, ἐν πρώτοις θεωρήσας ἐκεῖ καὶ φορέσας τότε ἐν πρώτοις ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ κορυφῇ διάδημα διὰ μαργαρίτων καὶ λίθων τιμίων, βουλόμενος πληρῶσαι τὴν προφητικὴν φωνὴν τὴν λέγουσαν· "ἔθικας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον ἐκ λίθου τιμίου." οὐδεὶς γὰρ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλευσάντων τοιοῦτόν τι ποτε ἐφόρεσεν. καὶ ἐπετέλεσεν ἑορτὴν μεγάλην μηνὶ μαΐῳ τῷ καὶ ἀρτεμισίῳ ια' (...) κελεύσας διὰ θεοῦ αὐτοῦ τύπου τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐπιτελεῖσθαι τὴν ἑορτὴν τοῦ γενεθλίου τῆς πόλεως αὐτοῦ (...), ποιήσας ἑαυτῷ (...) στήλην ξοάνου κεχρυσωμένην βαστάζουσαν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ χειρὶ τὴν τύχην τῆς αὐτῆς πόλεως καὶ αὐτὴν κεχρυσωμένην, <ἣν> ἐκάλεσεν Ἀντηρουσαν, κελεύσας κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν (...) εἰσιέναι τὴν αὐτὴν τοῦ ξοάνου στήλην διριγευσμένην ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν μετὰ χλαμύδων καὶ καμπαγίων, πάντων κατεχόντων κηρούς, καὶ περιέρχεσθαι τὸ ὄχημα τὸν ἄων καμπτόν καὶ ἔρχεσθαι εἰς τὸ σκάμμα κατέναντι τοῦ βασιλικοῦ καθίσματος, καὶ ἐγείρεσθαι τὸν κατὰ καιρὸν βασιλέα καὶ προσκυνεῖν, ὡς θεωρεῖ τὴν αὐτὴν στήλην Κωνσταντίνου καὶ τῆς τύχης τῆς πόλεως. καὶ πεφύλακται τοῦτο τὸ ἔθος ἕως τοῦ νῦν.

<sup>400</sup> Hesych. 42. πάντα δὲ κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον πληρώσας ὁ Κωνσταντῖνος καὶ τὴν τῶν ἐγκαινίων ἡμέραν κατὰ τὴν ἐνδεκάτην τοῦ Μαΐου μηνὸς ἐπιτελέσας ἐν ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ εἰκοστῷ πέμπτῳ ἵπποδρόμιον θεωρήσας διέταξεν οὕτω τὴν αὐτοῦ στήλην ἐπὶ τοὺς ἐφεξῆς χρόνους τῇ τῶν γενεθλίων ἡμέρᾳ ὁρᾶσθαι μετὰ τῆς εἰθισμένης τιμῆς τῷ κατὰ καιρὸν βασιλεύοντι καὶ τῷ δήμῳ.

<sup>401</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De caeremoniis aulae byzantinae* 79 (70), ed. A. Vogt, Paris 1939. Por. niżej, rozdział 3.3.

jednak przypuszczać, że w naszej relacji mamy do czynienia jedynie z rzutowaniem na czasy wcześniejsze późniejszej tradycji. Również obyczaj rzymski nakazywał bowiem urządzenie zawodów z okazji wszelkich ważnych wydarzeń. To raczej brak wyścigów w dniu dedykacji miasta wymagałby wyjaśnienia, a nie ich zorganizowanie. Zasadnicze pytanie brzmi wszakże inaczej: czy były to pierwsze wyścigi, jakie urządzono w Konstantynopolu? Malalas nie informuje nas o tym wprost, jednak wniosek taki wynika pośrednio z jego tekstu: bez obecności cesarza wyścigi nie mogły się odbyć, a to właśnie podczas dedykacji Konstantyn miał „po raz pierwszy przyglądać się” zawodom<sup>402</sup>. Rzeczywiście, dzień dedykacji miasta wydaje się idealną chwilą na otwarcie hipodromu i zorganizowanie pierwszych wyścigów<sup>403</sup>, co zresztą wychwytują również późniejsze przekazy dotyczące dedykacji miasta<sup>404</sup>. Decydują o tym już względy symboliczno-społeczne: hipodrom jest nieodłączną częścią „żywego” miasta, katalizatorem i wentylem, można rzec – sercem życia społecznego. Jego otwarcie oznacza, że miasto funkcjonuje nie tylko jako projekt, ale jako żywy organizm.

W wielu związanych z kręgiem rzymskim przekazach o założeniu miasta pojawia się informacja, że fundator po wytyczeniu granic nowego ośrodka (wzniesieniu murów) buduje w nim cyrk<sup>405</sup>. W kluczowej tu tradycji rzymskiej powstanie i uruchomienie cyrku było również częścią tworzenia miasta. Pierwsze rzymskie wyścigi odbyły się, gdy Romulus zaplanował i przeprowadził porwanie Sabineek, co miało się stać wkrótce po wytyczeniu pomerium i łączyło się z ukonstytuowaniem miasta jako wspólnoty. Choć sam Romulus nie miał być budowniczym cyrku, to wyścigi przez niego zorganizowane odbyły się tam, gdzie ów cyrk następnie powstał<sup>406</sup>. Postać Romulusa pojawia się w historii Rzymu wielokrotnie w kontekście cyrkowym: spore znaczenie ma fakt, że wedle tradycji chata Romulusa znajdować się miała na Palatynie, w miejscu, gdzie zaczyna się zbrocze biegnące ku Circus Maximus. Za Augusta właśnie przy chacie Romulusa powstała rezydencja cesarska, rozbudowywana następnie przez kolejnych panujących. W rezultacie usytuowanie chaty Romulusa względem miejsca rozgrywania wyścigów odpowiadało późniejszemu usytuowaniu kompleksów pałacowych względem cyrków – tak w samym Rzymie, jak i w innych ośrodkach, gdzie

---

<sup>402</sup> Dlatego też angielskie tłumaczenie *Kroniki* Malalasa zawiera po prostu stwierdzenie, że Konstantyn „był pierwszym, który oglądał tam widowisko”.

<sup>403</sup> Większość badaczy skłania się ku zaakceptowaniu przekazu Malalasa w tej kwestii. Innego zdania jest np. C. Heucke, *Circus und Hippodrom als politischer Raum. Untersuchungen zum großen Hippodrom von Konstantinopel und zu entsprechenden Anlagen in spätantiken Residenzen*, Hildesheim-Zürich-New York 1994, ss. 81 - 90, który uważa, że hipodrom mógł być użytkowany jeszcze przed formalną dedykacją miasta. O mitycznych uwarunkowaniach otwarcia hipodromu patrz rozdział 3.2.

<sup>404</sup> Por. rozdział 3.2.

<sup>405</sup> A.H. Allcroft, *Circle and Cross: Study in Continuity*, London 1927, s. 103.

<sup>406</sup> Por. np. ibidem, ss. 103 – 104.



kompleksy takie wznoszono<sup>407</sup>. W okresie tetrarchii symbolika cyrkowa przeżywała swój (nie pierwszy zresztą) renesans, a na przełomie III i IV w. za sprawą Maksencjusza – po pewnej przerwie – ponownie używano jej w kontekście rzymskim, przy czym w tle z nową siłą pojawiła się mityczna postać fundatora miasta<sup>408</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że związek hipodromu z fundatorem miasta, więcej – z fundatorem Rzymu – musiał być dla Konstantyna jasny. Jako fundator drugiego Rzymu, za którego niewątpliwie chciał uchodzić, starał się prawdopodobnie pójść w ślady Romulusa i (i innych mitycznych założycieli) i budowę oraz otwarcie hipodromu związał najściślej z procesem wyłaniania się i wielkiej inauguracji swojego „drugiego Rzymu”. Poza późnym przekazem Malalasa, śladem tego wydarzenia mogły być złote multipla, o których pisałam w części rozdziału poświęconej numizmatyce, przedstawiające na rewersie Konstantyna na tronie z wysokim oparciem ze sceptrem i mappą. Upamiętniały one moim zdaniem doniosły moment inauguracji hipodromu i zarazem miasta. Widzimy dzięki nim, że otwarcie hipodromu miało swoje miejsce w propagandzie Konstantyna, jednak nic nie wskazuje, by było to miejsce centralne.

Na marginesie nadmienimy, że podobnie ma się rzecz z samą budową konstantynopolitańskiego hipodromu. Historycy dywagują, czy Konstantyn był faktycznym jego fundatorem, czy jedynie ukończył (bądź przebudował) istniejący już cyrk Byzantion. Wedle Jana Lydosa i Hesychiosa właściwym budowniczym cyrku był Septymiusz Sewer<sup>409</sup>. Malalas z kolei podaje, że Sewer „nie zdołał ukończyć hipodromu w Byzantion”<sup>410</sup> i uczynił to dopiero Konstantyn<sup>411</sup>. Na poziomie faktograficznym Jan Lydos może mieć rację, przypisując Sewerowi budowę hipodromu: każde rzymskie miasto powinno mieć wszak cyrk, a to Sewer był twórcą Byzantion w jego „rzymskim”

---

<sup>407</sup> Taką wykładnię przedstawia w swojej *Historii Rzymskiej* Kasjusz Dio: Rezydencja cesarska nazywa się *palatium* nie dlatego, że kiedyś tak zdecydowano, lecz dlatego, że cesarz mieszka na *Palatium* (sic) i ma tam swoją siedzibę. Jego dom czerpie swój prestiż poniekąd również z samego wzgórza, ponieważ mieszkał na nim dawniej Romulus. Z tego powodu, jeśli cesarz rezyduje gdziekolwiek indziej, miejsce, w którym się zatrzymuje, zawsze nazywa się *Palatium*. Kasjusz Dio, *Historia Romana* 53,16,5-6, wyd. E. Cary, Harvard 1914.

<sup>408</sup> Rzym po długiej przerwie ponownie stał się za Maksencjusza rezydencją cesarską: J.H. Humphrey, *Roman Circuses...*, ss. 230 – 232. O cyrkach i symbolice cyrkowej w rezydencjach tetrarchów por. ibidem, ss. 579 – 638 oraz C. Heucke, *Circus und Hippodrom als politischer Raum...*, ss. 314 – 399. Maksencjusz, który wykazywał silne zainteresowanie Romulusem i początkami Rzymu (swojemu synowi nadał imię Romulus, sam został po swej śmierci określony mianem „fałszywego Romulusa”), był również fundatorem cyrku (tzw. Cyрку Maksencjusza). Niezwykle ciekawy wydaje się w tym kontekście wzniesienie przy owym cyрку budowli w typie heroonu, będącej zapewne grobowcem jego syna Romulusa (o budowli tej piszę więcej w dalszej części rozdziału). Niewykluczone również, że jedyne zawody, jakie się w owym cyрку odbyły, urządzone zostały w związku z pogrzebem Romulusa. Choć nie można tu oczywiście abstrahować od ideologii władczej i rodowej, to jednak frapujące jest związanie przez Maksencjusza (choćby za pośrednictwem osoby syna) idei cyrku z kompleksem zagadnień związanych z założycielem Rzymu. Na temat kompleksu cyrkowego Maksencjusza i roli rotundy Romulusa por. A. Frazer, „The Iconography of the Emperor Maxentius' Buildings in Via Appia”, *Art Bulletin* 48 (1966), ss. 385 – 392.

<sup>409</sup> Jan Lydos, *De mensibus* 1,12; Hesychios, *Patria* 37.

<sup>410</sup> Malalas, *Chronographia* 12,20.

<sup>411</sup> Ibidem 13,8.

kształcie. Badacze wszelako starają się pogodzić jakoś oba przekazy źródłowe. Najbardziej rozpowszechniona hipoteza głosi, że hipodrom powstawał w dwóch etapach<sup>412</sup>, lecz potwierdzić lub zaprzeczyć temu mogą jedynie wykopaliska, których dotychczas nie przeprowadzono<sup>413</sup>. Powstanie kompleksu pałacowo-cyrkowego wymagało od Konstantyna przynajmniej elementarnych ingerencji w strukturę hipodromu, dlatego bez kłopotu wyobrazić sobie możemy cesarza kreującego się na jego twórcę. W Konstantynowej propagandzie z lat 20. i 30. IV w. nie znajdziemy jednak wyraźnych śladów, by Konstantyn uważał samo wzniesienie hipodromu za fakt specjalnie ważący – takim czyni go natomiast późniejsza tradycja, o której piszę w następnym rozdziale. Również wpływ historii romulejskiej na samą budowę hipodromu, moim zdaniem kluczowy, nie musiał być bezpośredni – przypomnijmy, że kompleksy cyrkowo-pałacowe wzorowane na rzymskim powstawały w wielu „stolicach” tetrarchów, a stworzony przez Konstantyna plan Konstantynopola był tyleż „racjonalizacją” planu Rzymu, co częścią tradycji urbanistycznej okresu tetrarchii.

Spójrzmy teraz na następną frapującą informację: wedle Malalasa Konstantyn miał się na inauguracji hipodromu po raz pierwszy pojawić w diademie z pereł i drogich kamieni. Możemy oczywiście podejrzewać, że z perspektywy kilku wieków inauguracja Konstantynopola stała się wielkim początkiem wszystkiego, co okazało istotne w tożsamości Cesarstwa Wschodniego i następnie państwa bizantyjskiego. Niewątpliwie fakt noszenia przez cesarzy bizantyjskich diademu był symbolicznym wyróżnikiem owego bytu politycznego, podobnie jak posiadanie stolicy w Konstantynopolu i istnienie konstantynopolitańskiego hipodromu, i nic dziwnego, że chciano połączyć ze sobą (oraz z osobą Konstantyna) początki wszystkich tych instytucji.

Czy jest jednak możliwe, że mamy tu do czynienia ze śladem jakiegoś faktycznego wydarzenia i że Konstantyn użył otwarcia hipodromu jako okazji – jeśli nie do koronacji – to przynajmniej do swego rodzaju oficjalnej inauguracji diademu jako insygnium cesarskiego? Ideowo pomysł taki wydaje się niezwykle spójny (jak to zresztą zauważył i wykorzystał w swej opowieści Malalas). Moment nowego otwarcia, nowego początku – a przecież Konstantyn niewątpliwie na takie właśnie wydarzenie stylizował dedykację Konstantynopola – to świetna chwila na wprowadzenie nowej symboliki władczej. Fundator stoi w szczególnej relacji do zakładanego przez siebie miasta: jest jego ojcem, a zarazem opiekunem o quasi-boskich atrybutach. Cóż bardziej oczywistego, niż wykorzystać tę sytuację do wyniesienia swojej władzy na wyższy poziom?

Badacze skłaniają się obecnie ku przypuszczeniu, że pierwsze publiczne wystąpienie Konstantyna w diademie miało miejsce w około 325-326 r., czyli wtedy, gdy wizerunek cesarza w

---

<sup>412</sup> Por. Złaszcza R. Guiland, „Les hippodromes de Byzance: l’hippodrome de Sévère et l’hippodrome de Constantin le Grand”, *Byzantinoslavica* t. 31 ( 1970 ), ss. 182—8. Innego zdania jest C. Mango, który twierdzi, że hipodrom powstał „za jednym zamachem” za czasów Konstantyna: C. Mango, „Daily Life in Byzantium”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31 (1981), ss. 337 – 353.

<sup>413</sup> G. Dagron, *L’hippodrome de Constantinople...*, ss. 34 – 44.

prostym diademem bez ozdób pojawia się na awersach monet (okazją były może obchody vicennaliów Konstantyna)<sup>414</sup>. *Epitome de Caesaribus* łączy nałożenie przez Konstantyna diademu (ozdobionego kamieniami) z ukończeniem przez niego mostu na Dunaju w 327 r.<sup>415</sup> Starając się zebrać w całość owe przesłanki oraz informacje Malalasa, L. Ramskold i N. Lenski przekonują, że Konstantyn najpierw (w 325 r.?) przybrał zwykły diadem, natomiast diadem przystrojony kamieniami nałożył podczas opisanych przez Malalasa wyścigów, które wszakże przesuwają na 327 r.<sup>416</sup>.

Wnioski te wymagają komentarza. Po pierwsze, w moim przekonaniu rozróżnianie pomiędzy dwoma typami diademu ma sens tylko wówczas, gdy różnica ta będzie miała jakieś ideowe znaczenie. Mogłoby tak być, gdyby ozdobienie diademu kamieniami miało upodobnić owo insygnium do biblijnego „diademu z kamienia drogiego”, czyli gdyby stawało się ono symbolem chrześcijańskim. Nie znajdziemy jednak na to żadnych dowodów: jak wspomniałam, psalm 21 nie budzi przed połową IV w. specjalnego zainteresowania chrześcijańskich komentatorów, zaś widoczna na monetach zmiana wyglądu diademu nie jest skokowa, lecz odbywa się stopniowo i idzie w różnych kierunkach<sup>417</sup>. Po drugie, przesuwanie opisanych przez Malalasa wyścigów na 327 r. sprawia, że czyni się z nich wydarzenie bez specjalnego znaczenia, na co nie można przystać<sup>418</sup>.

Bez trudu zgodzę się, że Konstantyn używał diademu jeszcze przed dedykacją Konstantynopola<sup>419</sup>: zapewne podczas ważnych uroczystości, jak na to wskazuje wzmianka z *Epitome de Caesaribus* oraz późniejsza informacja Euzebiusza z Cezarei, że Konstantyn pojawił się w diademie w roku 336 z okazji obchodów swoich tricennaliów w Konstantynopolu<sup>420</sup>. Skoro jednak tak, to niewątpliwie wystąpił w nim również z okazji dedykacji nowego Rzymu. Czy owo wystąpienie

---

<sup>414</sup> Ostatni, wyczerpujący głos w dyskusji: L. Ramskold, N. Lenski, „Constantinople's Dedication Medallions...”, ss. 40 – 43.

<sup>415</sup> *Epitome de caesaribus* 41.13, wyd. F. Pichlmayr. *Hic pontem in Danubio construxit, habitum regium gemmis et caput exornans perpetuo diademate*.

<sup>416</sup> L. Ramskold, N. Lenski, „Constantinople's Dedication Medallions...”, s. 43.

<sup>417</sup> Tak zresztą ibidem: 40.

<sup>418</sup> Nasuwa się tu wiele pytań szczegółowych: czy jest możliwe, by Konstantyn używał konstantynopolitańskiego hipodromu przed jego uroczystą inauguracją? (Lub: czy jest możliwe, by inauguracja hipodromu miała jednak miejsce przed inauguracją miasta?) Jaki miałby być mechanizm pomyłki, przez którą Malalas połączył jakieś wcześniejsze wyścigi z dedykacją miasta? Na żadne z tych pytań nie sposób znaleźć satysfakcjonującej odpowiedzi.

<sup>419</sup> Paul Speck („Urbs quam Deo donavimus...”, ss. 171 – 172) sugeruje, że Konstantyn po raz pierwszy „wystąpił w koronie” właśnie z okazji dedykacji Konstantynopola. Swój wniosek opiera na przekazie *Parastaseis*, w którym mówi się, że Konstantyn koronował w hipodromie wprowadzoną tam procesyjnie statuę Heliosa (czyli Konstantyna z figurką tyche: *Parastaseis* 56). Wywód Specka jest w wielu miejscach bardzo wątpliwy, poczynając od przyjmowanego przezeń założenia, że w 330 r. przez miasto jechał sam Konstantyn, a nie jego figura. Dochodzą do tego i inne wątpliwości – przede wszystkim ta, że opis z *Parastaseis* operuje językiem wyścigów cyrkowych: Konstantyn nakłada na głowę figury wieniec, a ona sama otrzymuje „nagrody” – użyte słowo *athlon* oznacza nagrodę za zwycięstwo w zawodach. Pojawienie się takiego opisu interpretować można na wiele różnych sposobów i tylko jedną z możliwości jest uznanie, że jest to daleko idące przetworzenie sceny „koronacji” Konstantyna. Do sprawy tej powracam w następnym rozdziale.

<sup>420</sup> Euzebiusz *De laudibus Constantini* 5,6. Euzebiusz pisze także, że diadem znajdował się na głowie Konstantyna w czasie wystawienia jego zwłok: Euzebiusz, *Vita Constantini* 4,66.

znaczyło jakiś przełom we władczej ideologii Konstantyna? Możemy przytoczyć za tym pewne argumenty. Poza świadectwem Malalasa będzie to omówione multiplum z manus Dei koronującą Konstantyna (jeśli dopuścić możliwość, że przedstawiono na nim diadem) oraz ikonografia Constantinopolis na medalionach miedzianych i srebrnych, na których postać ta przedstawiona jest w diademie z pereł na głowie. Sam Konstantynopol jawi się dzięki takim przedstawieniom jako miasto „ukoronowane”, a zatem ściśle związane z również noszącym diadem władcą. Diadem wydaje się zatem istotną (choć raczej nie centralną) składową użytej przez Konstantyna władczej symboliki związanej z dedykacją nowego Rzymu.

#### Procesja dedykacyjna – rzymska *pompa circensis*.

Bodaj najciekawszą częścią opisu uroczystości dedykacyjnych jest procesja. Malalas i Hesychios nie wspominają o niej jako o części samej dedykacji, ale jako o rytuale odbywającym się w następnych latach na pamiątkę tejże. Nasza wiedza o rytuałach podpowiada wszakże, że tego rodzaju obchody są zawsze – jeśli nie faktycznie, to przynajmniej w zamyśle – odtworzeniem wydarzeń początkowych. Widać to zresztą w innych tekstach: *Parastaseis* opisują przejazd przez miasto jako część uroczystości przeprowadzonych przez Konstantyna z okazji dedykacji Konstantynopola<sup>421</sup>. Zanim zastanowimy się, czym owa procesja mogła być, przyjrzyjmy się jej przebiegowi, stwierdzając na początek rzecz oczywistą – że wbrew kolejności sugerowanej przez tekst Malalasa była ona wstępem do następujących po niej wyścigów.

Obiektem wiezionym przez miasto podczas procesji miała być drewniana połączona figura Konstantyna z figurką tyche w ręce. Tak przedstawia rzecz Malalas i taką właśnie figurę z dużą dozą pewności miał również na myśli autor zniekształconego przekazu, który znajdziemy w *Parastaseis*<sup>422</sup>. Niektórzy badacze podają w wątpliwość identyfikację małej figurki jako tyche i sugerują, że mogła to być Viktoria. Związek owej figury Konstantyna z tyche miasta był jednak bardzo silny, bowiem źródła mówią wręcz, że to sama statua Konstantyna uważana była za tyche miasta<sup>423</sup>. Uwagę zwraca fakt poślócenia figury, który poza Malalasem zdają się potwierdzać również inne źródła<sup>424</sup>. Materiał

---

<sup>421</sup> *Parastaseis* 38. Opowieść jest tu bardzo zniekształcona, niemniej wyraźnie odnosi się do momentu dedykacji miasta.

<sup>422</sup> Bardziej zrozumiały w *Parastaseis* 38, nieco mniej w *Parastaseis* 5.

<sup>423</sup> *Parastaseis* 56.

<sup>424</sup> *Parastaseis* 56 mówi o „złotych koniach”, zaprzęgniętych do rydwanu z woźnicą.

porównawczy jasno wskazuje, że złożenie figur cesarzy było jednym ze sposobów ubóstwienia władców: pierwotnie przysługiwało ono bowiem wyłącznie figurom bogów<sup>425</sup>.

Figurę wieziono przez miasto na wozie<sup>426</sup>, a w procesji brali udział odziani na białe żołnierze, niosący świece. Szczegół ten powtarza się nie tylko u Malalasa i w *Kronice Wielkanocnej*, ale również w jednej z relacji *Parastaseis*<sup>427</sup>. W *Parastaseis* znajdziemy być może konkretne nazwy grup, które miały – przyodziane w białe chlamidy i niosąc świece – wziąć udział w procesji: *spathiarii*, *cubicularii* oraz *silentiarii*<sup>428</sup>. Określenia te w sposób oczywisty anachroniczne, choć z pewnością oddają myśl o kompletności idącego przez miasto orszaku<sup>429</sup>. (Białe?) chlamidy i (białe?) świece musiały stanowić część dobrze ugruntowanej tradycji na temat procesji dedykacyjnej<sup>430</sup>. Chlamidy to okrycie typowe dla żołnierzy (jak również wielu innych grup będących w służbie cesarskiej), trudno zatem powiedzieć coś o znaczeniu tego stroju. Chlamida miała przeważnie ciemny kolor, a jej barwa była wyznacznikiem miejsca danej osoby w hierarchii wojskowej i pałacowej<sup>431</sup>. Wedle późniejszych źródeł białe chlamidy przysługiwały kilku grupom oficerów i służby pałacowej<sup>432</sup>, ale nie powinniśmy raczej na tej podstawie próbować ściślej definiować składu procesji. Biel chlamid miała w cytowanych opisach przede wszystkim znaczenie rytualne<sup>433</sup>. Szczegółem o wyraźniejszym znaczeniu symbolicznym są świece: materiał porównawczy pokazuje, że eskorta ze świecami towarzyszyła niekiedy figurom cesarzy przewożonym przez miasto, a ich użycie było wyrazem ubóstwienia władcy<sup>434</sup>.

Niezwykle interesująca jest trasa, jaką przemierzała procesja. Wiemy na pewno, że jej koniec stanowiła kathisma, czyli łoża cesarska w hipodromie. To przed nią, na stamie<sup>435</sup> – czyli w miejscu zajmowanym na ogół przez cesarską straż – stawiano wedle Malalasa figurę Konstantyna i to tam oddawał jej pokłon panujący cesarz. By dotrzeć do stamy, procesja z figurą wykonywała jedno

<sup>425</sup> D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, t. II, 1, Leiden 1987, ss. 562 – 563. Autor daje przykłady pozłacania lub przybierania złotymi szatami figur Cezara, Augusta, Kaliguli i Nerona, i pokazuje jawnie sakralny charakter tych działań.

<sup>426</sup> Niektóre źródła mówią o rydwanie – piszę o tym w rozdziale 3.3.

<sup>427</sup> *Parastaseis* 5. Wedle tego przekazu w białych chlamidach i ze świecami mieli brać udział „wszyscy”. Tekst źródła jest w tym miejscu rekonstruowany na podstawie *Patria Konstantinoupoleos*.

<sup>428</sup> Ibidem. Poniżej uzasadniam, dlaczego odnoszę ten opis do procesji urodzinowej. Tylko *spathiarii* są formacją stricte wojskową. *Cubicularii* to eunuchowie służący jako pokojowcy, zaś *silentiarii* to jeden z rodzajów gwardii pałacowej.

<sup>429</sup> Wymienione terminy odnoszą nas najwcześniej do wieku V, kiedy są po raz pierwszy poświadczone. Trudno powiedzieć, wedle jakiego klucza zostały dobrane te nazwy, poza tym, że wszystkie one mogły się w VIII w. wydawać „starodawne”. Jak zauważają wydawczynie tekstu, autor pragnął zapewne zasugerować, że „w dawnych czasach” przez miasto szła procesja o szerokim składzie. A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the early eighth century...*, ss. 243 – 244.

<sup>430</sup> Wedle wydawczyń *Parastaseis* były to akcesoria typowe dla wszelkich późnoantycznych ceremonii: ibidem, s. 173.

<sup>431</sup> Szczegółowy wykład por. P. Grotowski, *Arms and Armors of the Warrior Saints...*, ss. 255 – 265.

<sup>432</sup> Ibidem, s. 257.

<sup>433</sup> Ibidem.

<sup>434</sup> D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West...*, ss. 563 – 564.

<sup>435</sup> Na temat tego słowa przekazanego w rękopisie jako σκάμμα por. np. P. Speck, „Urbs quam Deo donavimus...”, s. 169.

okrażenie toru cyrkowego. Jak biegła wcześniejsza trasa procesji? W źródłach widać ścisły związek pomiędzy figurą Konstantyna wiezioną na wozie a jego figurą znajdującą się na porfirowej kolumnie na forum Konstantyna. Już z samego kontekstu można wnioskować, że forum to było znaczącym punktem trasy. Natomiast wedle *Parastaseis* wożona na wozie figura przechowywana była w budynku senatu, który znajdował się przy tymże forum<sup>436</sup>.

Czy jednak forum Konstantyna było punktem początkowym procesji? *Parastaseis* zawiera *passus*, który sugerowałby co innego. Brzmi on tak:

*Posąg na forum przyjmował liczne hymny. Władze i prefekt Olbianus oraz spathiarii, cubicularii a także silentiarii, tworząc eskortę z białymi świecami i w białych ubraniach, przywieźli go na wozie z miejsca, które teraz zwane jest Filadelfion (...). Wedle tego, co mówi Diakrinomenos, posąg przybył natomiast z tak zwanej Magnaury. Został on umieszczony na forum, gdzie – jak powiedziano już wcześniej – przyjmował hymny i był czczony jako tyche miasta przez wszystkich, łącznie z armią<sup>437</sup>.*

Autor tekstu odnosi cały opis do posągu Konstantyna z porfirowej kolumny i w następnym zdaniu relacjonuje jego tam umieszczenie. Traktowanie początku 56. rozdziału *Parastaseis* jako jednolitej opowieści o wystawieniu posągu Konstantyna na forum pociąga ze sobą szereg trudności, które najlepiej ilustruje jego dość rozpaczliwa interpretacja przez P. Specka<sup>438</sup>. W moim przekonaniu, autor *Parastaseis* miesza tu ze sobą dwie różne czynności: wystawienie porfirowej kolumny (i posągu na niej) oraz procesję urodzinową. Może tu chodzić o mylne zrozumienie źródła, którym autor dysponował, bądź kontaminację innego rodzaju<sup>439</sup>. Podejrzenia budzi już utożsamienie posągu z kolumny z tyche Konstantynopola, figurka tyche była bowiem – jak pamiętamy – częścią połączanej figury Konstantyna wożonej w procesji urodzinowej przez miasto. Po drugie, wiele mówiąca wydaje

---

<sup>436</sup> *Parastaseis* 38.

<sup>437</sup> *Parastaseis* 56. Ἡ στήλη ἡ ἐν τῷ Φόρῳ πολλὰς ὑμνωδίας ἐδέξατο. Ἐν αὐτῇ τὸ πολίτευμα καὶ Ὀλβιανὸς ἑπαρχὸς καὶ οἱ σπαθάριοι, οἱ κουβικουλάριοι καὶ μόνον καὶ σιλεντιάριοι μετὰ κηρῶν λευκῶν ὀψικεύσαντες, λευκὰς στολὰς ἀμφότεροι περιβεβλημένοι, ἀπὸ τὸ καλούμενον ἀρτίως Φιλαδέλφιν (...) ὥς δὲ ὁ Διακρινόμενός φησιν, ὅτι ἐκ τῆς καλουμένης Μαгнаύρας. Ἐν οἷς ἐν τῷ Φόρῳ τεθεῖσα καὶ πολλὰς, ὥς προείρηται, ὑμνωδίας δεξαμένη εἰς Τύχην τῆς πόλεως προσεκυνήθη παρὰ πάντων,

<sup>438</sup> P. Speck, „Urbs, quam Deo donavimus...”, ss. 160 – 168. Z wywodem Specka zupełnie się nie zgadzam: dokonuje on w moim mniemaniu nieuzasadnionych poprawek w tekście, bez wystarczających podstaw uznaje, że zrelacjonowane wypadki miały miejsce za panowania Konstancjusza II. Temu ostatniemu (również bez dobrego uzasadnienia) przypisuje chęć zatarcia pamięci o ojcu, czego dowodem miałyby być przeniesienie posągu Konstantyna z Filadelfionu na forum Konstantyna. W przekonaniu Specka, symboliczne znaczenie Filadelfionu było mocniejsze od znaczenia forum Konstantyna. Na płaszczyźnie faktograficznej autor przekonuje, że Konstantyn ustawił na forum swojego imienia „pustą” kolumnę, bądź też w ogóle nie zagospodarował środka placu.

<sup>439</sup> *Parastaseis* były kompilacją najróżniejszych wiadomości, pochodzących w dużej mierze z tradycji ustnej bądź będącej rezultatem „uczoności bez ksiąg” (A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the early eighth century...*, ss. 9 - 28).

się zbieżność opisu procesji wiodącej posąg z procesją urodzinową (białe ubrania, białe świece, obecność żołnierzy, wóz). Po trzecie wreszcie, zwraca uwagę pojawienie się w passusie nazwy Magnuara. Jest to określenie drugiego budynku konstantynopolitańskiego senatu – gmachu mieszczącego się nie przy forum Konstantyna, lecz nieopodal pałacu cesarskiego. Budynki te były ze sobą notorycznie mylone<sup>440</sup>, dlatego sądzę, że informacja o przywiezieniu posągu Konstantyna z Magnaury jest zniekształconą wiadomością o zabieraniu – w urodziny miasta – połączanej figury z senatu przy forum. Autor twierdzi, że informację o Magnaurze zaczerpnął od Diakrinomenosa. Sporo odwołań tego rodzaju jest w *Parastaseis* całkowicie fikcyjnych<sup>441</sup>, jednak jeśli faktycznie za naszą informacją kryje się Diakrinomenos, to raczej nie mogła się ona odnosić do okoliczności dedykacji miasta w 330 r., bowiem tekst tego autora obejmował tylko lata 431 – 471<sup>442</sup>. Jeśli zatem Diakrinomenos coś opisywał, to była to raczej praktykowana później procesja urodzinowa.

Cały powyższy wywód służy wskazaniu, że to procesja urodzinowa wiodąca przez miasto połączaną figurę Konstantyna mogła mieć związki z miejscem określanym jako Filadelfion<sup>443</sup>: jak pisze autor, wedle Diakrinomenosa posąg przywieziony został z Magnaury, wedle innych – właśnie z Filadelfionu. Filadelfion jest nazwą budynku stojącego bezpośrednio przed konstantynopolitańskim Kapitołem – jak się wydaje, w późniejszym okresie było to po prostu określenie Kapitolu, usytuowanego na zachód od forum Konstantyna, w miejscu gdzie rozgałęziała się główna ulica Konstantynopola – Mese<sup>444</sup>. Jeśli tak, to procesja urodzinowa (w jakimś swoim wariacie) mogła przebiegać w następujący sposób: rozpoczynała się na konstantynopolitańskim Kapitolu, skąd przechodziła na forum Konstantyna. Tu z budynku senatu brano połączaną figurkę cesarza i wwożono ją do hipodromu, by ostawić na łożu cesarskiej.

Trasa procesji – tak w swojej „krótszej”, jak i „dłuższej” wersji – oraz inne szczegóły (połączana figura, wóz) wskazują, że przemarsz w sposób widoczny odwzorowywał rzymską *pompa circensis*, czyli uroczyste wwieszenie do cyrku figur bóstw, ku czci których odbywały się następnie wyścigi<sup>445</sup>. Począwszy od Augusta powszechnym zwyczajem było wiezienie w takich procesjach

<sup>440</sup> A. Berger, „Die Senate von Konstantinopel”, s. 133.

<sup>441</sup> A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the early eighth century...*, s. 39.

<sup>442</sup> Ibidem.

<sup>443</sup> Niekoniecznie chodzić musi o to, że procesja urodzinowa wynosiła stamtąd figurę Konstantyna (ponieważ ta wedle wszelkiego prawdopodobieństwa znajdowała się w senacie przy forum), ale po prostu o jakiś związek tego obiektu z procesją. Hipotetyczny charakter tego związku przedstawiam poniżej. Podobną intuicję mają A. Cameron i J. Herrin (ibidem, s. 265).

<sup>444</sup> Nazwa Filadelfionu pochodzi od znajdujących się w nim posągów obejmujących się tetrarchów (obecnie przechowywanych w Wenecji), których brano za synów Konstantyna Wielkiego. Umieszczenie konstantynopolitańskiego Kapitolu nie jest do końca jasne, choć lokalizacja przy rozgałęzieniu Mese wydaje się najbardziej prawdopodobna – streszczenie dyskusji por. A.J.M. Davids, „A note on academic instruction in the Capitol of Constantinople”, w: *Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica*, red. W.F. Bakker, A.F. van Gemert, W.J. Aerts, Leiden 1972, ss. 239 – 240.

<sup>445</sup> Por. J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, ss. 151 – 158. Elementem odróżniającym naszą procesję od *pompa circensis* byłyby uczestniczące w niej osoby: skład procesji u Malalasa (nawet jeśli przyjąć, że jest on

również figur ubóstwionych członków rodów cesarskich (*divi*) podczas rozmaitych rzymskich świąt, a także w konkretne dni poświęcone pamięci danej osoby<sup>446</sup>. Trasa *pompa circensis* była zawsze podobna: pierwszym ważnym punktem była świątynia Jowisza Kapitońskiego, gdzie składano ofiarę, drugim – świątynia, z której zabierano figurę danego bóstwa/ ubóstwionego cesarza by poprowadzić ją w dalszej procesji<sup>447</sup>. Figurę i akcesoria bóstwa bądź *divusa* wieziono na wozie. Procesja wkraczała do Circus Maximus, gdzie wykonywała jedno okrążenie toru cyrkowego, po czym figury ustawiano na łoży dla bóstw, zwanej *pulvinar*, która począwszy od Augusta używana była również jako łoża cesarska<sup>448</sup>. Aby zbadać rzecz dokładniej, warto przyrzeć się dwóm punktom konstantynopolińskiej procesji urodzinowej: Kapitolowi, a przede wszystkim senatowi przy forum Konstantyna.

Niewiele wiemy o konstantynopolińskim Kapitolu. Badacze są zgodni, że musiał on być częścią pierwotnego, konstantyńskiego założenia miejskiego, jako że miejsce takie musiało znaleźć się w każdej rzymskiej kolonii<sup>449</sup>. Co jednak się na nim znajdowało? C. Mango wyszedł z założenia, że skoro obiekt taki istniał, musiał być poświęcony Jowiszowi, Junonie i Minerwie i musiały się tam znajdować ich świątynie<sup>450</sup>. Rozumowanie to budzi spore wątpliwości. Źródła w żaden sposób nie łączą Konstantyna z kultem Jowisza Kapitońskiego – wręcz przeciwnie: informują, że Konstantyn przynajmniej przy dwóch zwyczajowych okazjach zrezygnował z ofiary na rzymskim Kapitolu<sup>451</sup>. Jowisz był ponadto eksponowanym bóstwem opiekuńczym Licyniusza, a Konstantynopol miał być wszak fundacją dziękczynną za zwycięstwo Konstantyna nad nim. Nieco mocniejsze przesłanki wskazują, że Kapitol (a na pewno Filadelfion, jeśli rozróżniać oba miejsca) był jednym z punktów poświęconych w szczególny sposób Konstantynowi<sup>452</sup>. Najbardziej prawdopodobne wydaje się wszakże, że Kapitol konstantynopoliński miał być po prostu topograficzno-toponomastycznym nawiązaniem do Rzymu, pozbawionym większości swych kultowych konotacji, chyba że za dobrą

---

skrótom) bardzo odbiega od składu procesji, jaki znajdziemy u Dionizjusza z Halikarnasu – to ten właśnie opis większość badaczy bierze za podstawę rozważań o *pompa circensis*. Por. P. Arena, „The *pompa circensis* and the *domus Augusta* (1st – 2<sup>nd</sup> c. A.D.)”, w: *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, red. O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, C. Witschel, Leiden 2007, s. 85.

<sup>446</sup> Ibidem.

<sup>447</sup> Ibidem, ss. 86 – 92. W rozmaitych konkretnych przypadkach obserwujemy odstępstwa od tej zasady, była ona jednak w większości przestrzegana.

<sup>448</sup> Co było jedną z form ubóstwienia Augusta. Streszczenie dyskusji por. J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, ss. 152, 157, przyp. 11.

<sup>449</sup> Ponadto o konstantyńskim rodowodzie Kapitolu świadczy jego umiejscowienie poza murami seweriańskimi, a także trudność z wyjaśnieniem, w jaki sposób nazwa Kapitol miałyby zostać nadana miejscu, które nie wydaje się mieć wiele wspólnego z rzymskim Kapitołem. Na początku V w. Kapitol konstantynopoliński służył jako budynek uniwersytetu (A.J.M. Davids, „A note on academic instruction...”).

<sup>450</sup> C. Mango, *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VIe siècles)*, Paris 1985, s. 30.

<sup>451</sup> Mówi na o tym autor *Panegyryku 313 r.* oraz Zosimos. Wart uwagi jest również brak przedstawienia ofiary na łuku Konstantyna w Rzymie – było to typowe wyobrażenie umieszczane na łukach triumfalnych. Por. J. Straub, „Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol“, *Historia* 4 (1955), ss. 297 – 313; G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, ss. 20 – 21.

<sup>452</sup> P. Speck, „Urbs, quam Deo donavimus...”, ss. 146 – 148. Nie zgadzam się z większością wywodu autora, ale skojarzenie Kapitolu z Konstantynem wydaje się mocnym punktem jego rozumowania.



monetę wziąć bardzo niepewne i późne wzmianki, że Konstantyn kazał na nim ustawić krzyż<sup>453</sup>. Choć asocjacja religijna Kapitolu nie jest dla nas jasna, to bez kłopotu można uznać, że stanowił on punkt zborny procesji dedykacyjnej – tym wygodniejszy, że leżący przy „głównym skrzyżowaniu” miasta.

Analogię pomiędzy pierwszą stacją konstantynopolitańskiej procesji a pierwszą stacją rzymskiej *pompa circensis* trudno rozbudować. Co innego, jeśli chodzi o drugą stację. W Rzymie było to miejsce, gdzie stała figura bóstwa bądź ubóstwionego cesarza – mogła to być świątynia *divusa* bądź inna świątynia, w której posąg taki stał<sup>454</sup>. W Konstantynopolu drugą stacją procesji był budynek senatu przy forum Konstantyna, w którym przechowywano figurę fundatora miasta. Analogia jest widoczna przez sam fakt przechowywania w budynku owej figury, sądzę jednak, że można ją pociągnąć dalej.

#### Senat przy forum Konstantyna

W Konstantynopolu istniały dwa gmachy określane jako senat: przy forum Konstantyna oraz przy Augusteionie, nieopodal pałacu cesarskiego. Drugi z budynków nie sprawia dla czasów pokonstantyńskich większych kłopotów: z 384 r. pochodzi pierwsza informacja na temat faktycznie odbywających się w nim obrad<sup>455</sup>. Pod przynajmniej kilkoma względami budynek przypominał rzymską kurię: został wzniesiony na planie prostokąta, stał przed nim posąg Ateny i najprawdopodobniej prowadziły do niego brązowe drzwi<sup>456</sup>. Gmach ten spłonął w 404 r. i został odbudowany. W VI w. budynek senatu przy Augusteionie znika ze źródeł: C. Mango przekonywał, że istniał on nadal i był tożsamy z gmachem zwanym Magnaura, położonym z grubsza w tym samym

---

<sup>453</sup> Ibidem, ss. 156 – 160.

<sup>454</sup> Najściślejszy związek pomiędzy figurą a świątynią zachodzący w trakcie procesji ujawnia się nam dla późnego antyku na niezwykle ciekawej tabliczce z kości słoniowej, przechowywanej w British Museum. Datowana na początek V w. i najpewniej wykonana w Rzymie, ukazuje nam procesję konsekuracyjną (czyli pośmiertne ubóstwienie) jakiegoś trudnego do identyfikacji *divusa*. Raczej nie jest to cesarz, lecz ważny obywatel-poganin, którego rodzina sięgnęła po symbolikę imperialną, by ukazać pośmiertne wywyższenie zmarłego. Ze względu na anagram SYMMACHORUM A. Cameron podejrzewa, że tabliczka ukazuje rzymskiego senatora i konsula, Symmachusa: A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, s. okoliczności fig. 8. Figura *divusa* stoi na wozie, ciągniętym przez słonie, który to wóz jest zarazem świątynią (por. H.P. L'Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, s. 62).

<sup>455</sup> Najwięcej informacji dostarcza w tym względzie Themistios, który w gmachu tym za czasów Teodozjusza wygłaszał swoje mowy. W 384 r. Themistios został prefektem miasta, czyli pierwszym senatorem.

<sup>456</sup> Ten ostatni szczegół znajdziemy w tekście Konstantyna z Rodos z X w., który odnosi go do senatu przy forum. A. Berger pokazał jednak jasno, że chodzi tu o pomyłkę: źródło, z którego korzystał autor opisywało senat przy pałacu, który wszakże w późniejszym okresie znany był już tylko jako Magnaura, wobec czego Konstantyn wszystkie znalezione tam szczegóły odniósł do senatu przy forum. Berger 1995, „Die Senate von Konstantinopel”, s. 133. Inne szczegóły wystroju, o których donoszą źródła – por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, ss. 138 – 140.

miejscu, lecz pełniącym funkcję auli audiencyjnej<sup>457</sup>. Malalas i za nim *Kronika Wielkanocna* przypisują fundację senatu przy Augusteionie Konstantynowi Wielkiemu<sup>458</sup>, zaś Zosimos – Julianowi Apostacie<sup>459</sup> (jako *gerousia ioulianou* określa go też Jan Lydos w *De magistratibus*<sup>460</sup>). Jeśli chodzi o Konstantyna, to z niejaką pewnością powiedzieć możemy jedynie, że sprowadził on do miasta posągi muz, o których wiemy, że niedługo później stały w gmachu senatu<sup>461</sup>.

Interesujący nas senat przy forum Konstantyna jest o wiele bardziej tajemniczą budowlą. Budynek ten został wkomponowany w pierzeję forum i był – z tego co wiemy – jedynym stojącym tam publicznym gmachem (i być może jedynym gmachem w ogóle, do którego wchodziło się bezpośrednio z forum). Nie ulega zatem najmniejszej wątpliwości, że stanowił on część najwcześniejszej, Konstantynowej koncepcji przestrzennej miasta<sup>462</sup>. Pierwsza wzmianka o nim pochodzi z ok. 425 r. z łacińskiego tekstu *Notitia Urbis Constantinopolitanae*, gdzie mówi się o nim jako o *senatus eiusdem loci* (czyli senacie w szóstej dzielnicy)<sup>463</sup>. Budynek ten konsekwentnie określany jest jako senat (*senaton*, *sinaton*) również w późniejszych źródłach, aż po wiek XI. W późniejszym okresie nazwa „senat” była dla niektórych niezrozumiała i wywodzono ją od imienia rzekomego fundatora, Sinatosa<sup>464</sup>, jednak była ona nadal jedynym określeniem naszego budynku. Nazwa ta jest jedyną ważną przesłanką świadczącą, że budynek faktycznie służył w jakimś momencie obradom zgromadzenia. Dodatkową może być fakt, że stał przed nim opisywany przez wiele źródeł posąg Ateny<sup>465</sup>. Pod każdym innym względem gmach zdaje się być jak najdalszy od funkcji sali zgromadzeń.

Zastanawiający jest już fakt, że tylko jedno źródło wspomina o obradach, które miały mieć miejsce w budynku przy forum: jest to XI-wieczna kronika Kedrenosa we fragmencie traktującym o czasach Leona I (457 – 474), przy czym opis obrad podejrzanie powiela opis obrad w senacie przy

<sup>457</sup> C. Mango, *Brazen house...*, ss. 56 – 60. Wątpliwości (moim zdaniem nieuzasadnione) co do tej identyfikacji wyraził G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 138.

<sup>458</sup> Malalas, *Chronographia* 13, 7-8; *Chronicon Paschale* 528 – 529. Inne teksty, które przypisują Konstantynowi fundację senatu (Sozomen, Filostorgios, Teofanes), nie mówią wprost, czy chodzi o instytucję, czy o budynek, a jeśli o budynek – to o który; por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 120.

<sup>459</sup> Zosimos, *Historia Nova* 3,11,1., wyd. L. Mendelssohn, Leipzig 1911.

<sup>460</sup> Jan Lydos, *De magistratibus* 3,70.

<sup>461</sup> O muzach z sanktuarium na górze Helikon wspomina Euzebiusz (*Vita Constantini* 3,54) – miały one stać w pałacu. Możliwe, że Euzebiusz po prostu się pomylił i posągi od razu trafiły do budynku senatu. Możliwe także, że zostały tam przeniesione później. O muzach w senacie kilkakrotnie wspomina Themistios (*Themistii orationes* 17; 18; 31), a Zosimos pisze, że ustawił je tam Konstantyn (*Historia Nova* 5,24). Por. S. Basset, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge 2004, ss. 150 – 151.

<sup>462</sup> Por. A. Berger, „Die Senate von Konstantinopel”, s. 131.

<sup>463</sup> *Notitia urbis Constantinopolitanae*, w. 234, wyd. O. Seek, Berlin 1876. W tym samym tekście, w dzielnicy drugiej wzmiankowany jest po prostu *senatus* (czyli senat przy Augusteionie). Warto zwrócić uwagę, że choć budynek senatu rzymskiego nazywał się *curia*, już w II w. słowo *senatus* odnosiło się zarówno do zgromadzenia, jak i do gmachu obrad senatu (Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 17,7,5, wyd. C. Hosius, Leipzig 1903: *senatum dici et pro loco et pro hominibus*).

<sup>464</sup> *Parastaseis* 51.

<sup>465</sup> A. Berger, „Die Senate von Konstantinopel”, s. 134. O posągu: S. Basset, *Urban image...*, ss. 188 – 192.

Augusteionie<sup>466</sup>. Jeśli budynek przy forum był w jakimś okresie wykorzystywany jako sala obrad, to nie wygląda na to, że zachowały się na ten temat żadne inne informacje. W średniowieczu gmach z pewnością stał pusty: w X w. przenoszono tam niekiedy uroczystości odbywające się na forum Konstantyna, jeśli pogoda była niesprzyjająca, a w czasie jednego z triumfów zgromadzono tam jeńców wojennych prowadzonych następnie przez miasto<sup>467</sup>.

Największe zdumienie budzi wszakże forma architektoniczna senatu. Znamy ją dzięki X-wiecznemu opisowi Konstantyna z Rodos:

*(Oto jest forma senatu):*

*Wnoszący się do nieba łuk / i prosta ściana podtrzymująca strukturę:/ dach od góry oparty na belkach, / wsparty na czterech kolumnach / naśladujących barwę skorupiaków z Tyru / i wznoszących się na wielką wysokość. / Cała struktura sławnego gmachu / jest okrągła i rozciąga się aż do forum. / Podczas gdy ściana biegnie łukiem od północnej strony, / przewspaniałe kolumny zwracają się ku południu / i miłym podmuchom południowego wiatru<sup>468</sup>.*

<sup>466</sup> Jerzy Kedrenos, *Compendium Historiarum* I, 610. Autor pisze o obradujących tam senatorach i o tym, że cesarz przybywał tam w stroju konsula. Te same informacje powtarza przy wzmiance o senacie przy Augusteionie.

<sup>467</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De caeremoniis*, ss. 165, 169, 609.

<sup>468</sup> Konstantyn z Rodos, *On Constantinople...*, w. 94-104. ἀψὶς ὑπερτέλλουσα πρὸς τὸν ἀέρω / καὶ τοῖχος ὀρθὸς τὴν κατάστασιν φέρων / στέγην ἄνωθεν ἐκ δοκῶν ἡρτημένην. / Πρὸς κίονας τέσσαρας ἐστηρικμένην / κόχλου Τυρίας τὴν βαφὴν μιμουμένους / καὶ μήκος εἰς ἄπειρον ἐκτεταμένους / ἔχει τὸ πᾶν σύστημα πάγκλυτος δόμος / κύκλου τε μέχρι τοῦ φόρου τεταμένος. / Τοίχου μὲν οὖν γε πρὸς βορᾶν ἐστραμμένου / οἱ δ' αὖ φέριστοι κίονες μεσημβρία<ν> / ἀποβλέπουσι καὶ καλὰς πνοὰς νότου. Por. te same wersy w wydaniu Legranda: E. Legrand, „Description des œuvres d'art. Et de l'église des Saints Apôtres de Constantinople. Poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien”, *Revue des études grecques* 9 (1896), s. 39.

Wersy te są w kilku miejscach niejednoznaczne. Przyjmuję tu najlepszą w moim odczuciu interpretację O. Wulffa („Die sieben Wunder von Byzanz und die Apostelkirche nach Konstantinos Rhodios”, *Byzantinische Zeitschrift* 7 (1898), s. 319), powtórzoną z grubsza w tłumaczeniu P. Stevensona (<http://www.paulstephenson.info/trans/ConstantinetheRhodianSenateHouse.html>, dostęp: marzec 2013) oraz przez A. Bergera („Die Senate von Konstantinopel”), który wszakże uznaje, że budowla zwieńczona była kopułą (por. poniżej). Najnowsze wydanie tekstu (L. James z 2012 r.) z angielskim tłumaczeniem moim zdaniem zupełnie niepotrzebnie gmatwa opis: chodzi zwłaszcza o koniunkturę ewidentnie błędnego ἐστηρικμένης z wersu 97. na ἐστηρικμένον, zamiast (jak niewątpliwie słusznie chciał Legrand) na ἐστηρικμένην. Koniektura Legranda daje nie tylko bardziej zrozumiały sens, ale i wprowadza rym pomiędzy wersami 96 i 97 (w poemacie wiele wersów się rymuje parami). Koniektura wprowadzona przez James pozwala rozbić zdanie mówiące, że budowla była rotundą i zmienić jego sens, wymaga to jednakże karkołomnego połączenia gramatycznego pomiędzy wersem 97 i 100. Formę rotundy potwierdza niezależnie jeszcze wers 102: pada w nim stwierdzenie, że północna ściana budowli „biegnie okręgiem” – w przeciwieństwie do ściany przy portyku, która jest „prosta” (wers 95). James również tutaj proponuje inne rozumienie tekstu, któremu jednak – zwłaszcza dla wersów 94-96 daleko od klarowności. Co zaskakujące, w nowym wydaniu i tłumaczeniu poematu brak komentarza do tak daleko idącej zmiany w lekcji tekstu, która rzutuje však istotnie na jego treść. G. Dagron, który przeoczył wzmiankę u Konstantyna z Rodos przekonuje, że senat przy forum zbudowany był na planie prostokąta i był budynkiem bliźniaczym wobec senatu przy Augusteionie: G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 138.

Wedle opisu senat był rotundą z portykiem wspartym na czterech kolumnach<sup>469</sup>. Inne szczegóły wyglądu budynku stanowią przedmiot debaty historyków, bowiem poemat Konstantyna z Rodos relacjonuje je w sposób dość zagmatwany<sup>470</sup>. Budynek był zapewne spory (skoro służył jako awaryjne miejsce zgromadzeń religijnych), ale jego dokładne rozmiary nie są znane.

Forma architektoniczna gmachu dobitnie wskazuje na to, czego można się było domyślać już wcześniej: mianowicie, że budynek przy forum Konstantyna nie został wzniesiony jako gmach obrad senatu. W tradycji rzymskiej senat miał plan prostokąta, co pierwotnie wymuszone było procedurą głosowania, która polegała na przechodzeniu na lewą bądź prawą stronę pomieszczenia: taki plan miała tak kuria rzymska, jak i senat przy Augusteionie<sup>471</sup>. Jeśli gmach przy forum nie był pierwotnie senatem, to czym mógł być? Moim zdaniem: w wersji ostrożnej – rodzajem „miejsca pamięci” zaplanowanym przez Konstantyna dla samego siebie. W wersji odważniejszej – heroinem dla fundatora/ktistesza (nowego Romulusa) przeznaczonym prawdopodobnie na pochówek cesarski.

Na „miejsce pamięci” wskazuje już sam fakt przechowywania w gmachu poślaczanej figury Konstantyna. Poświęcenie najważniejszego gmachu przy forum Konstantyna właśnie fundatorowi miasta wydaje się zresztą dość naturalnym rozwiązaniem urbanistyczno-symbolicznym, a analogie do niego znajdziemy choćby w Rzymie, przy forum Trajana czy Augusta. Trzeba pamiętać, że całe założenie architektoniczne jest dość niezwykle: mamy okrągłe forum Konstantyna (rzecz całkowicie obcą Rzymowi) ze wznoszącą się pośrodku kolumną z posągami władcy w *corona radiata* na głowie, a przy nim wzniesiony na planie koła budynek. Niemal same narzucają się skojarzenia solarne: Konstantyn jako słońce pośrodku kosmosu. Badacze mówią tu – zapewne słusznie – o zapożyczeniu

---

<sup>469</sup> O czterech kolumnach mówią również *Parastaseis* w rozdziale 43. W komentarzu do tego miejsca wydawniczo sugerują, że autor ma na myśli senat przy Augusteionie. Podstawą do takiego twierdzenia jest pojawiająca się w tekście wiadomość o pożarze, który dotknął opisywany budynek. Jednak o pożarze takim mówią również inne źródła, więc nie jest to podstawa do odrzucenia identyfikacji podanej przez autora. Por. A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the early eighth century*, s. 232. Wedle tego przekazu, w senacie przy forum znajdować się miały w dawnych czasach brązowo-kamiennie posągi Konstantyna i Fausty oraz porfirowy posąg Heleny.

<sup>470</sup> Np. „łuk”, o którym mowa w wersie 94., O. Wulff uznał za łuk zamykający otwór drzwiowy (O. Wulff, „Die seiben Wunder von Byzanz...”, s. 319), natomiast autorzy rekonstrukcji wirtualnego planu miasta ([www.byzantium1200.com](http://www.byzantium1200.com), dostęp: maj 2013 r.), za łuk rozpięty pomiędzy środkowymi dwiema kolumnami portyku (senat wyposażony byłby wówczas w tzw. fronton syryjski). Inspiracją był tu zapewne portyk westybulu pałacu Dioklecjana w Splicie. A. Berger („Die Senate von Konstantinopel”) najprawdopodobniej potraktował pierwsze wersy passusu jako opis wnętrza gmachu, a wyraz *apsis* zinterpretował jako „kopułę”. Jest to słownikowo dopuszczalne, aczkolwiek sprawia, że trudno jest gramatycznie uzgodnić dalsze wersy z początkiem opisu. Inna sprawa, że kopuła byłaby w przypadku naszego budynku dość oczywistym rozwiązaniem tak ze względów architektonicznych, jak i symbolicznych (o symbolice kopuły por. F.D. Deichmann, „Römische Zentralbauten. Vom Zentralraum zum Zentralbau. Ein Versuch”, w: idem, *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. Gesammelte Studien zur spätantiker Architektur, Kunst und Geschichte*, Wiesbaden 1982, ss. 47 – 55 i H.P. L’Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953, ss. 23 – 27).

<sup>471</sup> A. Berger, „Die Senate von Konstantinopel”, ss. 137 – 142.

wschodnim: na planie koła powstawały miasta i place Medów, Partów, Sassanidów i Abbasydów<sup>472</sup>; zwyczaj wytyczania okrągłych forów przeniknął następnie na wschód cesarstwa<sup>473</sup>. Okrągły budynek senatu mógł uzupełniać takie właśnie założenie, służąc wspomnieniu wyobrażonego na kolumnie założyciela miasta.

Charakterystyczna forma architektoniczna senatu wymaga wszak nieco więcej uwagi. A. Berger, który jako jedyny poświęcił dłuższy tekst temu budynkowi, sugerował, że jego okrągły plan i fakt przechowywania w nim figury Konstantyna wskazują na inspirację rzymskim Panteonem<sup>474</sup>. Berger był przekonany, że Konstantyn zorganizował w budynku kult cesarski połączony z kultem dwunastu bóstw<sup>475</sup>. Hipoteza wydaje się stanowczo zbyt śmiała, jeśli wziąć pod uwagę religijny aspekt polityki Konstantyna w późnych latach 20. IV w., a i analogia architektoniczna spoczywa na wyjątkowo wątpliwych podstawach, co przyznaje zresztą sam Berger<sup>476</sup>. Jeśli już iść tym tropem, to można raczej wskazać na dyskusję o funkcji i roli rzymskiego Panteonu: historycy i historycy sztuki podnoszą często, że mógł on być rodzajem auli audiencyjnej z miejscem przeznaczonym dla cesarza<sup>477</sup>, zaś wedle Kasjusza Diona w miejscu tym obradował niekiedy senat<sup>478</sup>. Moim zdaniem sięgnąć należy jednakże po zupełnie inne analogie architektoniczne, pochodzące z czasów tetrarchii i z panowania samego Konstantyna. Nie ulega wątpliwości, że plan Konstantynopola i wiele konkretnych rozwiązań, które tam znajdziemy, wpisuje się w tradycję architektoniczną i urbanistyczną założeń miejskich tego okresu.

Budowle na planie centralnym z przełomu III i IV w. stanowią interesującą i intensywnie badaną przez historyków architektury (a przy tym niedużą) grupę zabytków<sup>479</sup>. Przeznaczenie każdego z nich jest przedmiotem dyskusji badaczy, jednak z grubsza powiedzieć można, że budynki te należą do dwóch interesujących nas grup: są to bądź westybule, bądź mauzolea cesarskie<sup>480</sup>. Do

---

<sup>472</sup> H.P. L'Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, ss. 9 – 17. O zapożyczeniu: A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria...*, s. 295.

<sup>473</sup> A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria...*, s. 295. Por. Również np. A. Hoti, E. Metalla, B. Shkodra, J. Wilkes, „The Early Byzantine Circular Forum in Dyrrachium (Durrës, Albania) in 2002 and 2004-2005: Recent Recording and Excavation”, *The Annual of the British School at Athens* 103 (2008), ss. 367-397.

<sup>474</sup> W wymiarze architektonicznym inspiracja ta – jeśli w ogóle brać ją pod uwagę – musiała być dość daleka: portyk senatu konstantynopolitańskiego miał cztery kolumny, co nie mogło się równać z ogromnym portykiem Panteonu (por. A. Berger, „Die Senate von Konstantinopel”, s. 134).

<sup>475</sup> Ibidem.

<sup>476</sup> Ibidem.

<sup>477</sup> Por. zwłaszcza artykuły w tomie zbiorowym *The Pantheon in Rome*, red. G. Graßhoff, M. Heinzelmann, M. Wäfler, Bern 2009, w tym szczególnie tekst A. Ziółkowskiego na ss. 29 – 40.

<sup>478</sup> Kasjusz Dio, *Historia Romana* 69,7,1.

<sup>479</sup> Por. zwłaszcza F.D. Deichmann, „Römische Zentralbauten...”, ss. 47 – 55.

<sup>480</sup> Określenia „mauzoleum” używam dość umownie. Nie wszystkie budowle z tej grupy faktycznie wykorzystane zostały jako miejsca pochówku, dlatego badacze miewają wątpliwości, czy takie było ich pierwotne przeznaczenie (chodzi tu o tzw. mauzoleum Galeriusza i tzw. mauzoleum Romulusa). Nawet w tych przypadkach nie ulega wszelako wątpliwości, że budynki te miały mieścić kult władców, ewentualnie kult rodu cesarskiego.

pierwszej grupy zaliczyć można np. tzw. świątynię Romulusa nieopodal Forum Romanum<sup>481</sup> oraz westybul pałacu Dioklecjana w Splicie<sup>482</sup>. Do drugiej grupy należą natomiast: mauzoleum Dioklecjana w Splicie, mauzoleum Galeriusza w Tesalonikach, wzniesione przez Maksencjusza mauzoleum jego syna Romulusa przy Via Appia w Rzymie i w końcu mauzoleum wybudowane w Rzymie przez Konstantyna, w którym pochowano jego matkę, Helenę oraz mauzoleum św. Apostołów w Konstantynopolu, w którym pochowano samego Konstantyna (przy czym nie ma pewności, czy budowlę kazał wnieść sam Konstantyn, czy może dopiero Konstancjusz). Z czasów pokonstantyńskich dodać trzeba do listy mauzoleum Konstantyny (S. Constanza w Rzymie). W czasie, kiedy budowano Konstantynopol (i senat przy forum Konstantyna), w Ziemi Świętej wzniesiona została na polecenie Konstantyna pierwsza chrześcijańska budowla na planie centralnym – rotunda Anastasis, rozpoczynająca nową tradycję wznoszenia na takim planie martyriów i innych obiektów kultu chrześcijańskiego. Jednoznaczny brak odniesień chrześcijańskich w naszym budynku sprawia wszakże, że analogię tę odrzucam od razu, podobnie jak ewentualne podobieństwa do budowli typu świątynia Minerva Medica w Rzymie<sup>483</sup> itp.

Jeśli chodzi o nasze dwie grupy, to każda z wymienionych budowli posiada swoje cechy charakterystyczne i własne architektoniczne rozwiązania. Niestety, lakoniczność i niejasność poematu Konstantyna z Rodos sprawiają, że nie sposób senatu konstantynopolitańskiego zaszeregować do którejś z nich wyłącznie na podstawie analogii architektonicznych. Jedyne pewny szczegół: portyk z czterema kolumnami upodabnia budynek senatu zarówno do westybulu (westybul pałacu Dioklecjana w Splicie), jak i do mauzoleum – tego rodzaju rozwiązania znajdziemy przy mauzoleum Dioklecjana i przy mauzoleum Romulusa przy Via Appia. Na pytanie: „westybul<sup>484</sup> czy mauzoleum?” odpowiedzieć można jedynie sięgając po inne kryteria, a konkretnie analizując usytuowanie przestrzenne rotundy.

André Grabar zaobserwował w założeniach poszczególnych „stolic” tetrarchów zależność przestrzenną pomiędzy pałacem a budynkiem wystawianym przez panującego z przeznaczeniem na

---

<sup>481</sup> Zwłaszcza ten budynek wydaje się interesujący dla naszych rozważań. Choć jego fundatorem był raczej Maksencjusz, to odnotowana tam inskrypcja wiąże ów budynek z Konstantynem, który go zapewne rededykował i nieco przebudował. Przeznaczenie budynku nie jest jasne, ale badacze sugerują, że rotunda ta była westybulem przy znajdującej się za nią auli/ sali posiedzeń. Westybul na planie koła miał zapewne połączyć kilka sąsiadujących ze sobą pomieszczeń o przesuniętych względem siebie osiach: por. E.A. Dumser, *The architecture of Maxentius: A study in architectural design and urban planning in early fourth-century Rome* [maszynopis pracy doktorskiej z zakresu historii sztuki przedłożonej na University of Pennsylvania, bez miejsca wydania] 2005, ss. 115 – 192; E. Marlowe, „Liberator urbis suae. Constantine and the ghost of Maxentius”, w: *The Emperor and Rome: Space, Representation and Ritual*, red. B.C. Ewald, C.F. Noreña, Cambridge 2010, ss. 211 – 215.

<sup>482</sup> G.D.R. Sanders, *The Palace of Diocletian at Split. A Thesis presented to the Faculty of the Graduate School University of Missouri Columbia* 1989, ss. 28 – 30 i passim.

<sup>483</sup> Na temat wszystkich wymienionych budowli por. F.D. Deichmann, „Römische Zentralbauten...”.

<sup>484</sup> Rotunda przy forum byłaby wówczas jedynie westybulem, prowadzącym do dalszych części większego kompleksu o nieznanym przeznaczeniu.

pochówek i późniejszy kult<sup>485</sup>. Budynki te, wznoszone na planie wieloboku bądź koła, przykryte kopułami, znajdowały się nieopodal pałaców i wiodła do nich ulica flankowana portykami. Pomiędzy nimi a pałacem wznosił się tetrapylon, czyli wolnostojąca, ustawiana na skrzyżowaniach konstrukcja na czterech filarach, przykryta kopułą. Grabar założenia takie identyfikuje w Spalato (mauzoleum/heroon Dioklecjana) i Tessalonikach (mauzoleum/heroon Galeriusza) oraz, być może, w Antiochii<sup>486</sup>. Alfred Frazer wskazał, że najstarsze założenie tego rodzaju znajdziemy w Phillipolis (mauzoleum/heroon Filipa Araba)<sup>487</sup> oraz że podobną strukturę miał zapewne w Rzymie wzniesiony przez Maksencjusza kompleks przy Via Appia<sup>488</sup>. Frazer jako architektoniczny wyróżnik heroonów zidentyfikował, poza centralnym planem, wejście przez portyk z kolumnami – choć są odstępstwa od tej reguły<sup>489</sup>. Zarówno Grabar, jak i Frazer przekonywali, że heroony takie miały mieścić kult cesarzy jako ktistesów (ewentualnie w rozszerzonej formie – kult rodu), nawet jeśli nie byli oni w ścisłym tego słowa znaczeniu fundatorami danego miasta. Hipotezę tę potwierdza znalezisko z 1957 r. z Tessalonik: w bezpośredniej bliskości heroonu Galeriusza wykopano fragment łuku, na którym wyobrażone są symetrycznie popiersia cesarza oraz tyche miasta w *corona muralis*<sup>490</sup>. Z kolei wzniesienie heroonu przez Maksencjusza znakomicie pasuje do jego próby ukazania się w roli „nowego Romulusa”, widocznej w programie architektonicznym, realizowanym przezeń w Rzymie oraz – *a rebours* – w epitecie „fałszywego Romulusa”, który pojawia się pod jego adresem w łacińskim panegiryku na cześć Konstantyna<sup>491</sup>.

Wedle Grabara, również w Konstantynopolu odnaleźć można opisywany układ przestrzenny: pałac – tetrapylon – heroon, przy czym heroonem miałby być kościół św. Apostołów, a tetrapylon to budowla o tej nazwie umiejscowiona przy Mese pomiędzy forum Konstantyna a forum Teodozjusza. Widać wyraźnie, że wskazane przez Grabara obiekty tylko bardzo powierzchownie pasują do zidentyfikowanego przezeń schematu. Właściwie jedynym mocnym punktem jest mauzoleum św. Apostołów, w którym faktycznie miał miejsce pochówek cesarski, i które wzniesione zostało na planie centralnym. Inne okoliczności bardzo słabo pasują do modelu: po pierwsze, we

<sup>485</sup> A. Grabar, *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, t. I, Paris 1946, ss. 214 – 220.

<sup>486</sup> Grabar przypuszcza, że wzniesiony przez Konstantyna Złoty Oktogon, znany nam ze źródeł pisanych i V-wiecznej mozaiki w Daphne k. Antiochii, powstał na miejscu dawniejszego budynku przeznaczonego na kult cesarski: ibidem.

<sup>487</sup> Mauzoleum to nie zostało wzniesione na planie centralnym.

<sup>488</sup> A. Frazer, „The Iconography of the Emperor Maxentius' Buildings...”, ss. 387 – 390.

<sup>489</sup> Ibidem, s. 387.

<sup>490</sup> G. Daux, „Chronique de fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1958”, *Bulletin de correspondance hellénique* 82 (1958), ss. 757 – 759. Widać przy okazji, że tyche miasta była postacią najściślej związaną z kultem władcy-fundatora.

<sup>491</sup> *Panegyrici Latini* 12,18, wyd. R.A.B. Mynors, Oxford 1964. Autorzy komentarza do angielskiego tłumaczenia tekstu uważają, że epitet „fałszywy Romulus” odnosi się do Romulusa, syna Maksencjusza, co oczywiście nie ma sensu: C.E.V. Nixon, B. Saylor-Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini: Introduction, Translation and Historical Commentary*. Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994, s. 321.

wszystkich miastach odległość pomiędzy kompleksem pałacowym a heroonem nie była znaczna. Tymczasem mauzoleum konstantynopolitańskie znajdowało się na peryferiach Konstantynopola i z całą pewnością nie tworzyło z pałacem wspólnego układu przestrzennego<sup>492</sup>. Po drugie, nie wiodła do niego ulica z portykami. Po trzecie w końcu, tetrapylon, który wedle Grabara stanowić miał trzeci składnik układanki, nie powstał raczej za czasów Konstantyna, lecz później<sup>493</sup>. Tak na to spoglądając, do układu pałac-tetrapylon-heroon o wiele lepiej zdają się pasować: budynek Milionu (który również miał formę tetrapylonu, a był dużo bliżej pałacu i ponadto na pewno został wzniesiony przez Konstantyna) oraz nasza rotunda przy forum (znajdująca się znacznie bliżej władczego środka miasta i położona w miejscu, do którego dochodziła ulica z portykami. Dodatkowo zauważmy, że posiadała ona własny portyk). Zwraca tu również uwagę fakt, że zidentyfikowane przez Grabara tetrapylony znajdowały się na centralnych skrzyżowaniach ulic i wyznaczały tym samym środek miasta<sup>494</sup>. Pod tym względem Milion – jako punkt centralny Konstantynopola i całego cesarstwa – nie tylko powtarzał, ale wręcz rozwijał ową funkcję.

W okresie bezpośrednio poprzedzającym założenie Konstantynopola przedstawianie się w roli herosa-ktistesu było, jak widzimy, sprawą dość powszechną, nawet gdy konkretny władca był jedynie dobroczyńcą czy "odnowicielem" miasta, a nie jego faktycznym założycielem. Centralnym punktem takiej strategii ideowej było wystawienie w centralnie położonym punkcie miasta budowli przeznaczonej na heroon lub – szerzej – kult cesarski. Można chyba pokusić się o hipotezę, że tego rodzaju posunięcie byłoby niezwykle na miejscu w przypadku fundacji pod wieloma względami podobnej, choć ideowo o wiele donioślejszej: założenia drugiego Rzymu. Z punktu widzenia topografii porównawczej uprawnione jest przynajmniej przypuszczenie, że rotunda przy forum zaplanowana została jako heroon, w którym Konstantyn już w momencie dedykacji Konstantynopola ustanowił jakiś rodzaj upamiętnienia swojej osoby. Odnotujemy, że niezależnie od praktyki widocznej w fundacjach tetrarchów, położony centralnie (przy agorze/forum) grób ktistesu jest bardzo dobrze poświadczony w tradycji greckiej i rzymskiej, w którą również bez wielkiego trudu można wpisać posunięcie Konstantyna<sup>495</sup>. Jeśli dopuścimy taką hipotezę, można wyciągnąć z niej wnioski

---

<sup>492</sup> Tę fundamentalną różnicę pomiędzy układem konstantynopolitańskim a poprzednimi fundacjami tetrarchów zauważa np. R. Krautheimer, *Three Christian capitals: Topography and Politics*, Berkeley – Los Angeles – London 1982, s. 58.

<sup>493</sup> *Patria konstantynopolitańska* II,55 podają, że tetrapylon ten istniał 160 lat, aż do panowania Zenona – rokiem jego wzniesienia musiałby wówczas być najpóźniej 317 r., co jest oczywistą niemożliwością (A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria...*, s. 358). Kedrenos przypisuje budowę tetrapylonu Teodozjuszowi. Por. ibidem, ss. 315 – 316, 358 – 359, A. Berger, „Das Chalkun Tetrapylon und *Parastaseis*, Kapitel 57”, *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), ss. 7-12 oraz B. Anderson, „Leo III and the Anemodulion” *Byzantinische Zeitschrift* 104 (2011), ss. 48 – 49.

<sup>494</sup> Szczególnie dobrze widoczne jest to w Splicie.

<sup>495</sup> F. Pfister, *Reliquienkult im Altertum*, ss. 445 – 449 wymienia sześciu słynnych greckich oikistesów i wielu innych dobroczyńców miast, których groby znajdowały się przy centralnym placu miasta. Wśród wartych uwagi



dwojakiego rodzaju: albo w latach 20. i wczesnych 30. Konstantyn planował swój pochówek przy forum, po czym (ze względów religijnych?) zmienił zdanie<sup>496</sup>, albo postanowił rozdzielić funkcje mauzoleum – o ewidentnie wszak chrześcijańskiej symbolice – i miejsca upamiętnienia go jako herosa-ktistesza.

Hipoteza dalej idąca, tzn. mówiąca, że senat konstantynopolitański miał być pierwotnie mauzoleum Konstantyna, wymaga wpasowania w ów obraz także miejsca faktycznego pochówku Konstantyna, czyli św. Apostołów. Źródła pisane dotyczące tego nieistniejącego dziś zabytku podają nam sprzeczne informacje co do czasu jego powstania, przypisując go Konstantynowi bądź Konstancjuszowi<sup>497</sup>. Nawet wszakże biorąc za dobrą monetę przekaz Euzebiusza z Cezarei, który przypisuje budowę Konstantynowi, bez trudu możemy pogodzić chronologię i intencje powstania obu budynków (senatu i św. Apostołów). Euzebiusz pisze, że Konstantyn swoją wolę pochowania u św. Apostołów wyjawiał pod sam koniec życia, choć, zdaniem autora, nosił się z nią od dawna (co jest naturalnie jedynie spekulacją Euzebiusza<sup>498</sup>). Wedle Euzebiusza, budynek został wzniesiony między Wielkanocą 336 a Wielkanocą 337 r.<sup>499</sup>; większość badaczy uważa, że chodzi tu tylko o ostatni etap budowy i że Konstantyn rozpoczął swój projekt ok. 330 r. Nawet jeśli tak było, to spodziewać się można, że miejsce upamiętnienia herosa-ktistesza powinno zostać wzniesione możliwie szybko i należeć do budynków gotowych już w momencie dedykacji. Zwłaszcza, jeśli – co przyjmuje większość historyków – Konstantyn przygotował sobie wcześniej miejsce pochówku w Rzymie. Rzymskie mauzoleum było „zajęte” od śmierci Heleny w 328 r., co może sugerować, że Konstantyn zaplanował już wówczas miejsce swojego pochówku w nowo założonym mieście.

---

przykładów rzymskich jest pochówek Trajana w bazie kolumny Trajana na forum tegoż cesarza w Rzymie oraz stos pogrzebowy Cezara na Forum Romanum.

<sup>496</sup> Euzebiusz pisze, że Konstantyn swoją wolę pochowania u św. Apostołów wyjawiał pod sam koniec życia, choć, zdaniem autora, nosił się z nią od dawna (co jest naturalnie jedynie spekulacją: *Vita Constantini* 4,60). Wedle Euzebiusza, kościół został wzniesiony między Wielkanocą 336 a Wielkanocą 337 r. (*Vita Constantini* 4,58); większość badaczy uważa, że chodzi tu tylko o ostatni etap budowy i że Konstantyn rozpoczął swój projekt ok. 330 r. Nawet jeśli tak było, to spodziewać się można, że miejsce upamiętnienia herosa-ktistesza powinno zostać wzniesione możliwie szybko i należeć do budynków gotowych już w momencie dedykacji. Zwłaszcza, jeśli – co przyjmuje większość historyków – Konstantyn przygotował sobie wcześniej miejsce pochówku w Rzymie, które z pewnością pragnął zastąpić innym, umiejscowionym w nowo założonym mieście. Z obszernej literatury o kościele Apostołów por. zwłaszcza R. Krautheimer, *Three christian capitals...*, ss. 56 - 60; R. Leeb, *Konstantin und Christus...*, ss. 93 – 120.

<sup>497</sup> Euzebiusz z Cezarei (VC IV, 58 – 60) podaje, że budowlę wzniosł Konstantyn Wielki z myślą o swoim pochówku. Informację tę powtarzają później Paulin z Noli, Sokrates Scholastyk, Sozomen i liczne późniejsze teksty: por. G. Downey, „The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople: A Contribution to the Criticism of the <Vita Constantini> Attributed to Eusebius”, *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), s. 53 i przyp. 5. Druga tradycja, której najstarszym świadectwem jest tekst Filostorgiosa (*Historia Ecclesiastica* 2,2) a najbardziej rozbudowanym – *O budowlach* Prokopiusza z Cezarei (*De aedificiis* 1,4,19), wiąże powstanie kościoła św. Apostołów z działalnością Konstancjusza: por. G. Downey. „The Builder of the Original Church...”, ss. 54 – 56 i przyp. 7 – 10.

<sup>498</sup> Euzebiusz, *Vita Constantini* 4,60.

<sup>499</sup> Ibidem 4,58.

Zamykając wątek, kilka słów wyjaśnienia należy się nazwie naszej rotundy: dlaczego nazywała się senatem? O tym, że Konstantyn powołał w Konstantynopolu do życia *boule* wiemy od Themistiosa<sup>500</sup>. Status owego zgromadzenia nie jest do końca jasny<sup>501</sup>, choć jest raczej pewne, że nie był on równy statusowi senatu rzymskiego<sup>502</sup>. Wydaje się, że początkowo do Konstantynopola przeniosła się pewna grupa rzymskich senatorów i że poza nimi istnieli również senatorowie rekrutowani na wschodzie (może członkowie rady miejskiej Byzantion?<sup>503</sup>). Nie jesteśmy w stanie stwierdzić na pewno, czy osoby te zbierały się i obradowały jako senat, choć wspomniana wzmianka Themistiosa może to sugerować. Za Konstancjusza senat już z pewnością zbierał się na obrady, jednak do roku 357 stanowił on praktycznie jedną instytucję z senatem rzymskim, a senatorowie bywali „przesuwani” pomiędzy jednym a drugim zgromadzeniem<sup>504</sup>. Początki senatu konstantynopolitańskiego są zatem dla nas wielką niewiadomą. Trudno jest wobec tego odpowiedzieć na pytanie, czy była konieczność, by Konstantyn przed 330 r. wzniósł dla senatu gmach obrad, a jeśli tak, to jakiego rodzaju budynek (gdzie położony, o jakiej architekturze i jakich rozmiarów) miałby to być. Można się co najwyżej domyślać, że senat – jako instytucja i jako gmach – mógł zostać włączony do programu Konstantyna, ukazującego Konstantynopol jako Rzym: mógł, ale oczywiście nie musiał.

Niezależnie od tego, od kiedy w Konstantynopolu obradował senat, właściwym gmachem jego zgromadzeń wydaje się budynek przy Augusteionie. Z drugiej strony wiemy, że w Rzymie, choć istniała tam kuria, będąca „właściwą siedzibą” senatu, zgromadzenie bywało zwoływane w różnych punktach miasta. Kasjusz Dio pisze, że Hadrian zwoływał senat „czasami w pałacu, czasami na forum lub w Panteonie czy w innych miejscach”<sup>505</sup>. Warunkiem było jedynie, by cesarz zasiadał na trybunale. Od tegoż autora oraz od Swetoniusza dowiadujemy się również, że August nakazał, by obrady senatu dotyczące się spraw wojskowych odbywały się na forum jego imienia, niemal na pewno – w stojącej przy nim świątyni Marsa Ultora<sup>506</sup>. Przykład ten jest o tyle pouczający, że mamy tu do czynienia z

---

<sup>500</sup> *Themistii Orationes* 1,23a; 4,53a-c; 4,55a-b; 4,82d; 9,128c; 15,191a.

<sup>501</sup> Themistios nazywa owo zgromadzenie „senatem Konstantyna” i retorycznie określa dzieckiem Konstantyna, bratem Konstancjusza i ojcem Walensa. Omówienie: G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, s. 124. O Senacie za czasów Konstantyna por. ibidem 120 – 124.

<sup>502</sup> Wedle dobrego źródła, jakim jest *Anonymus Valesianus* senatorzy konstantynopolitańscy nie mieli rangi *clarissimi*, a zaledwie *clari*. W 355 r. słyszymy o pierwszym senatorze konstantynopolitańskim w randze *clarissimus*. Por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, ss. 123 – 124.

<sup>503</sup> Warto wspomnieć, że na pewno musiał istnieć w Konstantynopolu budynek rady miejskiej, który z konieczności znajdował się wewnątrz murów seweriańskich, najpewniej przy centralnym placu miasta – Tetrastoonie, przemianowanym w czasach konstantyńskich na Augusteion. Jeśli faktycznie istniało przełożenie pomiędzy radą Byzantion a senatem konstantynopolitańskim, wówczas można się spodziewać, że zasadniczym budynkiem tego zgromadzenia była późniejsza Magnaura przy Augusteionie.

<sup>504</sup> J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court...*, ss. 63 – 65.

<sup>505</sup> Kasjusz Dio, *Historia Romana* 69,7.

<sup>506</sup> Ibidem 55,10,2-4; Swetoniusz, *Divus Augustus* 29,2. Dziękuję prof. Adamowi Ziółkowskiemu za zwrócenie mi uwagi na tę okoliczność.

sytuacją niemal identyczną jak w przypadku forum Konstantyna: August wytyczył nowe forum, nazwał je od swojego imienia, pośrodku ustawił swój posąg, zaś przy forum ufundował świątynię Marsa będącą wotum za zwycięstwo pod Filippi. Świątynia była miejscem szczególnie związanym z Augustem, spełniała też naturalnie wszystkie funkcje kultowe, a poza tym służyła – w specyficznych przypadkach – obradom senatu. Podobną sytuację (czy to już za czasów Konstantyna, czy dopiero później) wyobrazić sobie można w Konstantynopolu.

#### Dedykacja Konstantynopola a Parilia

Procesja urodzinowa była to zatem bez wątpienia *pompa circensis* na wzór rzymski, przechodząca przez typowe dla takiego przemarszu miejsca: Kapitol, miejsce ustawienia figury *divusa* i hipodrom, do łoża cesarskiej tamże. Nie ulega wątpliwości, że ta forma obchodów pozwoliła wynieść Konstantyna jako założyciela miasta i podkreślała jego szczególne związki z nowym ośrodkiem. Ze stwierdzeniem tym wiążą się dwa problemy: po pierwsze, o ile *pompa circensis* dla ubóstwionych cesarzy jest dobrze poświadczona dla I i II w., o tyle później staje się trudno uchwytne<sup>507</sup>. Może się to wiązać ze stopniowym rozluźnianiem się więzów pomiędzy władcami a stolicą cesarstwa. Po drugie, w naszym obrazie brak dotychczas drugiej, sądząc z materiału numizmatycznego – o wiele silniej propagowanej idei, mianowicie równości Konstantynopola i Rzymu. Jestem przekonana, że ten przekaz był w procesji dedykacyjnej równie widoczny. Stanie się to jasne, gdy zestawimy uroczystości dedykacyjne w Konstantynopolu z rzymskimi Pariliami, czyli urodzinami Rzymu, obchodzonymi co roku 21 kwietnia.

Zacznijmy od spostrzeżeń dotychczas poczynionych w literaturze. A. Berger, który zauważył podobieństwo pomiędzy procesją dedykacyjną a *pompa circensis*, wyciągnął z tego faktu wniosek, że uroczystości w formie przekazanej przez Malalasa mogły się zacząć odbywać dopiero po śmierci Konstantyna – bowiem w Rzymie cesarza dopiero po śmierci uznawano *divusem* i upamiętniano wożąc jego pozłacany posąg przez miasto. Badacz uważał zatem, że w *Kronice* Malalasa mamy tak naprawdę do czynienia z opisem *pompa funebris*<sup>508</sup>. Tymczasem J. Bardill zwrócił ostatnio uwagę na precedens, jakim było obwożenie po Rzymie figury Cezara po jego zwycięstwie pod Mundą 17 marca

---

<sup>507</sup> Świadectwem jej trwania może być omawiana wyżej plakietka z British Museum, aczkolwiek nie jest to świadectwo zbyt pewne: po pierwsze, raczej nie mamy tu do czynienia z ubóstwieniem cesarza; po drugie, plakietka może być poświadczeniem tyleż faktycznego zwyczaju obwożenia po mieście *divusów*, co świadectwem trwałości związanej z nią symboliki.

<sup>508</sup> A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria...*, s. 552. Choć koncepcja wydaje się chybiona w odniesieniu do faktografii, być może na ślad podobnego myślenia natrafiamy w *Kronice Wielkanocnej*, która datuje śmierć Konstantyna na 11 (zamiast na 22) maja 337 r. (by po chwili podać jednak poprawną datę).

45 r. p.n.e.<sup>509</sup> Triumf ten połączony został z urodzinami Rzymu 21 kwietnia 45 r. i stanowił, jak się zdaje, rodzaj hybrydy Pariliów i regularnego triumfu. Przyjrzyjmy się bliżej relacjom na temat tych wydarzeń.

Triumf Cezara był częścią wielu honorów i zaszczytów, które przypadły mu w udziale po zwycięstwie pod Mundą. Dysponujemy kilkoma rozbudowanymi opisami owych wypadków – Swetoniusza, Plutarcha, Appiana i Kasjusza Diona oraz relacją Velleiusa Paterculusa. Najobszerniejszy zestaw zaszczytów znajdziemy u Kasjusza Diona – wedle tego autora senat uchwalił na cześć Cezara m. in.<sup>510</sup>: trwające 50 dni suplikacje, nazwanie Cezara „*liberatore*” i wybudowanie świątyni Libertas, wystawienie Cezarowi czterech posągów: dwóch na rostrze (jeden ukoronowany miał być *corona civica*, a drugi *corona obsidionalis*), jednego na Kapitolu wśród królów Rzymu i jednego w świątyni Quirinusa, z inskrypcją „*Deo invicto*”. Marmurowa statua Cezara miała być wieziona wśród posągów bóstw w czasie *pompa circensis*, która miała miejsce w czasie triumfu. Swetoniusz dodaje do tej listy jeszcze inne honory<sup>511</sup>, z których najważniejsze dla nas to: posągi ustawiane wśród posągów królów oraz zaszczyty, które – wedle autora – należne były tylko bogom: złoty tron w kurii i trybunale, wozy (określane jako *tensa* i *ferculum*) przysługujące mu podczas *pompa circensis*, świątynie, ołtarze, posągi ustawiane wraz z posągami bóstw oraz łoża w cyrku (*pulvinar* – miejsce przeznaczone dla bóstw).

W długiej liście zaszczytów interesują nas dwie kwestie. Po pierwsze, Cezar niewątpliwie – jeszcze za życia – przeprowadził swoje ubóstwienie, posługując się m.in. znanym nam arsenałem środków<sup>512</sup>: kazał ustawić swój posąg na Kapitolu i w świątyni Quirinusa; drugi z tych posągów (o którym wiemy, że był złożony) oraz insygnia Cezara zostały wraz z posągiem Quirinusa przewiezione na wozie (bądź wozach) do cyrku – o tym szczególnie pisze już współczesny wydarzeniom Cycero<sup>513</sup> – gdzie po wykonaniu okrążenia toru ustawiono je na łoży dla bóstw. Po drugie, Cezar do przeprowadzenia swojego ubóstwienia wykorzystał Parilia, czyli dzień urodzin Rzymu, zaś bóg Quirinus, koło którego kazał ustawić swój posąg, był już w owym czasie utożsamiany z Romulusem. Źródła donoszą, że data triumfu wynikała z faktu, iż dopiero dzień wcześniej, 20 kwietnia, dotarła do Rzymu wiadomość o zwycięstwie<sup>514</sup>. S. Weinfurter przekonuje, że raczej nie chodziło o zbieg

---

<sup>509</sup> J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, ss. 151 – 158.

<sup>510</sup> Kasjusz Dio, *Historia Romana* 44,42 – 43,1; 44,1; 44,6; 45,3 – 45,4. Lista por.: S. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971, s. 133.

<sup>511</sup> Swetoniusz, *Divus Iulius* 76.

<sup>512</sup> Przebieg uroczystości podaję tak, jak zrekonstruował go S. Weinstock (*Divus Julius*, ss. 184 – 186), uwzględniając uwagi D. Fishwicka, *The Imperial Cult in the Latin West...*, ss. 58 – 61. Por. J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, ss. 151 – 158.

<sup>513</sup> Cycero, *Epistulae ad Atticum* 13,28,3. Kasjusz Dio, *Historia Romana* 45,6,4 donosi, że uroczystość została w tej formie powtórzona również w następnym roku.

<sup>514</sup> Ibidem 43,42,3.

okoliczności, lecz o rozmyślną decyzję, która pozwoliła na przeprowadzenie następnego dnia dobrze zaplanowanej manifestacji władczej<sup>515</sup>.

Frapujący jest i inny szczegół. Dio podaje, że igrzyska cyrkowe nie były wcześniej częścią Pariliów i wprowadzono je dopiero z okazji triumfu Cezara<sup>516</sup>. Badacze uznają tę informację za prawdziwą, choć nie można mieć w tym względzie całkowitej pewności. Ciekawe jest wszakże, że tradycja ukazująca Cezara jako nowego Romulusa wiąże manifestację tego związku z faktem uruchomienia igrzysk cyrkowych, tak jakby czynność ta była konieczna, by bohater mógł naprawdę stać się „drugim fundatorem” miasta.

Parilia były jednym z najtrwalszych i najlepiej zapisanych w świadomości świąt rzymskich. Owidiusz jeszcze opisuje je przede wszystkim jako święto agrarne, obchodzone na wsi, właściwie przypadkiem pokrywające się z momentem założenia Rzymu<sup>517</sup>. Jednak to właśnie asocjacja z początkami stolicy okazała w późniejszej tradycji osią Pariliów, wypierając ze święta elementy pasterskie. Jednocześnie właściwie wszystkie późniejsze wzmianki źródłowe na jego temat jasno wskazują na próbę łączenia z nim tak czy inaczej pojętego kultu cesarskiego. Swetoniusz donosi np., że Kaligula nakazał nazwać „Pariliami” dzień swojego dojścia do władzy, „na dowód, że tego dnia miasto zostało założone po raz drugi”<sup>518</sup>. Wiemy, że w Parilia 121 r. Hadrian zmienił nazwę święta na Romaia (zmiana ta nie utrzymała się) i urządził wyścigi cyrkowe ku czci bogini Romy<sup>519</sup>. Zapewne również wtedy rozpoczął budowę świątyni Miasta (*Urbs*), poświęconej Romie i Wenus, którą dedykował 21 kwietnia 128 r.<sup>520</sup> To w tej świątyni odbywały się zapewne w 248 r. obchody tysiąclecia Rzymu, urządzone przez cesarza Filipa Araba i to ją odbudował po pożarze Maksencjusz, dedykując ponownie w Parilia, wkrótce przed utratą władzy. Przedstawienia Maksencjuszowej świątyni na monetach ukazują nam wewnątrz posąg kultowy Romy. Niekiedy Roma podaje glob cesarzowi, u którego stóp widać jeńca<sup>521</sup>. Jeden typ monet ukazuje nam w naczółku świątyni postaci bóstw

---

<sup>515</sup> Ponad miesiąc na dotarcie wiadomości o zwycięstwie, nawet z Hiszpanii, to zastanawiająco długo: por. S. Weinstock, *Divus Julius*, ss. 175 – 176; D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West...*, ss. 57 – 58.

<sup>516</sup> Kasjusz Dio *Historia Romana* 43,42,3.

<sup>517</sup> Owidiusz, *Fasti* 4,721-863.

<sup>518</sup> Swetoniusz, *Caligula* 16.

<sup>519</sup> Atenajos, *Deipnosophistae* 8,63, wyd. S. Douglas Olson, mówi o dedykacji świątyni Tyche, co dobitnie świadczy o związku pomiędzy postacią tyche ośrodka, a urodzinami miasta. Por. N. Gérodet, „Roma en son temple: une figure identitaire?”, w: *Entre France et Italie, Mélanges offerts à Pierrette Paravy. Vitalité et rayonnement d'une rencontre*, red. L. Rivière-Ciavaldini, Grenoble 2009, s. 167.

<sup>520</sup> Ibidem. Możliwe, że to właśnie Hadrian włączył w obchody Pariliów, poświęcone dotychczas przede wszystkim Romulusowi, postać bogini Romy: M.R. Salzmänn, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley- Los Angeles 1990, s. 177.

<sup>521</sup> C.H.V. Sutherland, *Roman Imperial Coinage*, t. VI: *From Diocletian's Reform to the Death of Maximinus*, London 1967, Aquileia 113.

opiekuńczych Maksencjusza: Jupitera Statora i Herkulesa Viktora<sup>522</sup>. W Parilia Maksencjusz wystawił również dedykowany Marsowi oraz Remusowi i Romulusowi posąg na Forum Romanum<sup>523</sup>. Z panegiryku wygłoszonego nieco wcześniej (w Parilia 289 r.) na cześć Maksymiana, który przebywał wówczas w Trewirze, wynika, że święto było okazją do szczególnego oddawania czci cesarzom (i bóstwom ich uosabiającym)<sup>524</sup>. Tekst mówi także o odbywającej się wówczas procesji<sup>525</sup> – niewątpliwie chodzić musi o *pompa circensis* z posągiem czczonego w owym dniu bóstwa, czyli Romulusa/ Quirinusa. Parilia były tak ważnym świętem, że w IV w. starano się w Rzymie skrócić okres, w którym przypadać może Wielkanoc tak, by nie wypadła ona nigdy 21 kwietnia lub później<sup>526</sup>.

W świetle przekazów źródłowych widać, że Parilia były dla władców znakomitą okazją do zmanifestowania swoich związków z miastem i ukazania się jako „odnowiciele” („nowi założyciele”) Rzymu, nowi Romulusowie. Pomysł ten przyświecać zdaje się już Cesarowi (a w każdym razie sugeruje to wzmianka u Cyserona i tak przekazują to nam późniejsze źródła)<sup>527</sup> i to w jego przypadku dysponujemy opisem wielu różnorodnych czynności, mających taki właśnie cel ideowy. Niemniej jest oczywiste, że aż do czasów Konstantyna Parilia wykorzystywane były przez władców do celów propagandowych. Celował w tym zwłaszcza Maksencjusz, za sprawą którego – jak widzieliśmy – doszło do renesansu zainteresowania postacią Romulusa, Romy i innymi wątkami związanymi z początkami Rzymu.

J. Bardill jest przekonany, że Konstantyn opracował plan obchodów dedykacji miasta wzorując się na Cezarze. Wskazuje na dodatkową okoliczność, upodabniającą do siebie obydwie wydarzenia: trwające 50 dni suplikacje po zwycięstwie pod Mundą i 40-dniowe obchody dedykacji Konstantynopola<sup>528</sup>, a także na fakt, że w wielu punktach propagandowej strategii Konstantyna zauważyć można inspirację postacią Cezara (w tym np. tytuł liberatora, który Cesarowi przyznano w 45 r. p.n.e., a który figuruje na monetach bitych przez Konstantyna po zwycięstwie nad

<sup>522</sup> Moneta należy do typu C.H.V. Sutherland, *Roman Imperial Coinage* VI, Rome 208; przedstawienie z Jupiterem i Herkulesem: V. Failmezger, *Roman Bronze Coins 294-364 AD, from Paganism to Christianity*, Washington D.C. 2002, no.127iM3, przyp. 179, 183.

<sup>523</sup> CIL VI 33856. Na temat postaci Romy i Romulusa/Quirinusa w IV w. por. M.R. Salzman, *On Roman Time*, ss. 154 – 156.

<sup>524</sup> *Panegyrici Latini* 10,13,4. Autor pisze (być może życzeniowo), że w ten dzień tłumy odwiedzają świątynię Herkulesa Viktora i Jupitera Statora, bóstw opiekuńczych Maksymiana i Dioklecjana.

<sup>525</sup> Ibidem.

<sup>526</sup> K. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin 1905, ss. 50 – 58.

<sup>527</sup> W tradycji republikańskiej Romulus był postacią bardzo ambiwalentną, przedstawianą jako tyran, rozszarpany na koniec życia przez senatorów. Badacze mają wątpliwości, czy Cezar mógł bezpiecznie przyrównywać się do Romulusa – tak wszakże przedstawiają to późniejsze źródła. W. Burkert, biorąc ową tradycję za dobrą monetę, pokazywał w ciekawym studium, że Cezar, czyniąc z siebie drugiego Romulusa niejako uruchomił w rzeczywistości mit tej postaci, doprowadzając do swojej śmierci, pod wieloma względami przypominającej śmierć Romulusa: W. Burkert, „Caesar und Romulus-Quirinus”, *Historia* 11/1 (1962), ss. 356 – 376.

<sup>528</sup> J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, ss. 151 – 158. O 40-dniowym święcie wiemy z *Parastaseis* 56.

Maksencjuszem). Argumentacja Bardilla jest spójna i w zasadzie należy ją przyjąć, z jednym zastrzeżeniem. Moim zdaniem nacisk położyć należy nie tyle na naśladownictwo Cezara, ile na Parilia, będące w epoce przed-Konstantynowej kwintesencją idei miasta Rzymu i jej związków z władzą cesarską.

Dedykując Konstantynopol, Konstantyn chciał pokazać, że inauguruje drugi Rzym, będący zarazem jego własnym miastem. Czy można się dziwić, że urządzając uroczystości dedykacyjne sięgnął po wzory znane z rzymskich Pariliów<sup>529</sup>? *Pompa circensis*, którą urządził, nie była po prostu zwykłą procesją, lecz procesją w której on sam wystąpił jako ktistes. Myślę, że podobieństwo do opisu czynności przedsięwziętych przez Cezara wynika w pierwszym rzędzie z faktu, że obaj osiągnąć chcieli podobny cel propagandowy. Cezar-odnowiciel Rzymu postanowił ukazać się jako towarzysz Romulusa, podczas gdy Konstantyn, fundator „siostrzanego” Rzymu, siłą rzeczy sięgał po atrybuty i środki wyrazu, które miały go takim fundatorem ukazać.

Cisnące się na usta określenie Konstantyna jako „nowego Romulusa” (którym zresztą hasłowo się posługuję) wymaga wszakże pewnej ostrożności. Przykład Maksencjusza pokazuje, że postać mitycznego fundatora stolicy nad Tybrem była w początkach IV w. dobrze zdomowiona w propagandzie władczej. Zwyciężając Maksencjusza Konstantyn niewątpliwie wszedł w styczność z tym punktem jego programu ideowego i musiał się do niego ustosunkować<sup>530</sup> (widzimy np., że rededykował wzniesioną przez swojego pokonanego poprzednika tzw. świątynię Romulusa, zaś panegirysta piszący ku czci Konstantyna nie omieszczał określić Maksencjusza „falszywym Romulusem” – por. wyżej). Postać Romulusa, żywo obecna w rzymskiej tradycji miejskiej i cesarskiej, którą Konstantyn bez wątpienia znał i rozumiał, musiała w tym momencie przypomnieć o sobie w szczególny sposób.

Zauważmy jednak, że Konstantyn – w przeciwieństwie do wielu swoich poprzedników – nie odwoływał się w swojej propagandzie władczej bezpośrednio do postaci Romulusa. Jego imię ani postać nie pojawiają się np. na bitych przezeń monetach. Na jednym medalionie wyemitowanym z okazji dedykacji Konstantynopola pojawia się natomiast postać Eneasza z Anchizesem i Askaniuszem<sup>531</sup>. Jeśli próbować precyzować stojący za tą emisją zamysł, trzeba odwołać się do koncepcji „siostrzeństwa”, czy też „odpowiedniości” Rzymu i Konstantynopla. Wydaje się, że

---

<sup>529</sup> Pytanie, czy podstawową inspiracją Konstantyna były Parilia, czy może pośmiertne procesje konsekuracyjne *divusów* jest być może w ogóle źle postawione. Można bowiem argumentować sam pomysł ubóstwienia pierwszego *divusa*, czyli Augusta, opierał się na idei zrównania go z Romulusem, pierwszym, który „został wzięty do bogów” (przekonuje mnie w tym względzie argumentacja w: K. Scott, „The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 56 (1925), ss. 82-105).

<sup>530</sup> Na temat zmagania Konstantyna z dziedzictwem Maksencjusza, por. E. Marlowe, „Liberator urbis suae...”

<sup>531</sup> Chodzi o brązowy medalion z awersiem VRBS ROMA (i popiersiem Romy), bity w Rzymie około 330 r.: P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, Rome 317. Por. M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...* s. 23.

Konstantyn – w przeciwieństwie do wielu cesarzy przed nim – nie pragnął przedstawić się jako „spadkobierca” Romulusa, czy jego kolejne wcielenie, podobnie jak nie pragnął być kolejnym „odnowicielem” Rzymu. Bliższej do jego zamysłu będzie nam chyba, jeśli posłużymy się metaforą „braterstwa”: jeśli Rzym i Konstantynopol były miastami siostrzanymi (jak celnie ujął to M. Salamon: odbiciami jednej i tej samej pra-idei Miasta), w podobnym stosunku do siebie powinni stać ich dwaj założyciele. Konstantyn nie chciał raczej być „nowym Romulusem”: chciał być Konstantynem-Romulusem założycielem Konstantynopola-Rzymu.

### Symbolika słoneczna uroczystości dedykacyjnych

W pierwszym rozdziale pokazywałam, że choć fundacja Konstantynopola była wydarzeniem z gruntu chrześcijańskim, to jednak pobrzmiewały w niej wyraźne echa drogiego Konstantynowi kultu Słońca. Z nieco podobnym zjawiskiem mamy do czynienia również przy dedykacji miasta, choć nie chodzi tu o ambiwalencję stricte religijną. Dotychczasowe moje rozważania na temat znaczenia dedykacji prowadzą jak na razie do wniosku, że pierwszorzędnym celem uroczystości była nie tyle konsekracja miasta konkretnemu bóstwu, co raczej ukazanie Konstantyna w roli „nowego Romulusa”, a Konstantynopola jako „nowego Rzymu” (z zastrzeżeniami poczynionymi przed chwilą). To temu właśnie celowi służyła procesja dedykacyjna i – w mniejszym stopniu – otwarcie hipodromu. Istnieje wszakże i druga warstwa propagandowa uroczystości, dostrzeżona już wielokrotnie w literaturze – mianowicie jej wszechobecna symbolika słoneczna.

Pierwsza sprawa to hipodrom. Jego związki z tradycją romulejską, choć widoczne, nie były specjalnie silne. Natomiast został on urządzony w ten sposób, by jak najlepiej wyeksponować związki z kultem słonecznym<sup>532</sup>. Na spinie hipodromu ustawiono obeliski – jeden z nich, usytuowany centralnie, murowany, najpewniej pochodził z czasów konstantyńskich. W tradycji egipskiej, znanej i wykorzystywanej w Rzymie, obelisk taki symbolizował słońce. Sam Konstantyn niemal z pewnością ustawił w hipodromie trójnóg platejski, odsyłający nas – jak pisałam w pierwszym rozdziale – do kultu Apollona. Ponadto loża cesarska w hipodromie umiejscowiona była tak, że wychodzący na nią cesarz mógł ukazywać się zgromadzonym na tle wschodzącego słońca: pomysł na ten układ przestrzenny niewątpliwie przypisać należy również Konstantynowi<sup>533</sup>. Cyrk w tradycji starożytnej jest miejscem niezwykle wprost nasyconym symbolicznie, przy czym odniesienia kosmiczne i w szczególności

---

<sup>532</sup> J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor...*, ss. 154 – 155 oraz bibliografia ibidem, s. 158, przyp. 34 i 35.

<sup>533</sup> Ibidem.



solarne stanowią tylko „najmłodszą” i zarazem mitycznie najpłytszą warstwę owej symboliki<sup>534</sup>. W czasach Konstantyna była ona jednak w powszechnym użyciu i to na niej niewątpliwie koncentrował się cesarz, wznosząc i przyozdabiając konstantynopolitański hipodrom.

Inne elementy uroczystości urodzinowych również wykazują związki z kultem słońca. Po raz kolejny należy zwrócić uwagę na forum Konstantyna i wspomnianą już symbolikę solarną tego miejsca. Pośrodku placu wznosiła się kolumna z posągami władcy na szczycie. Wygląd owego posągu jest nam znany z licznych opisów, a także z przedstawień (na *Tabula Peutingeriana* i być może na zaginionej kamei ze skarbca katedralnego w Kamieniu Pomorskim oraz na nowożytniej rycinie przedstawiającej relief z bazy kolumny Konstantyna)<sup>535</sup>. Niektóre z nich są wzajemnie sprzeczne, jednak niemal wszystkie ukazują Konstantyna w *corona radiata* na głowie – niewątpliwie zatem cesarz przedstawiony został na porfirowej kolumnie właśnie w sztafazu solarnym. Intuicję tę podtrzymuje inskrypcja, mająca jakoby znajdować się na posągu, przekazana w X w. przez Leona Gramatyka: „Konstantynowi, jaśniejącemu jak Słońce”<sup>536</sup>. Inskrypcja ta jest zapewne równie nieautentyczna, jak ta rzekomo powierzająca Konstantynopol Chrystusowi: pomijając fakt, że również znajdować się miała na ogromnej wysokości, jej treść wydaje się wariacją na temat powszechnego określenia posągu Konstantyna, który miał „jaśnieć jak słońce” nad miastem<sup>537</sup>. Choć nieautentyczna, inskrypcja ta wraz z innymi świadectwami ukazują żywotność wyobrażenia o Konstantynie-Słońcu górującym nad Konstantynopolem.

Czy wyobrażenie to było częścią zamysłu Konstantyna, czy może wynikało – jak chcą niektórzy badacze – z faktu, że cesarz dość bezrefleksyjnie użył jako swojego posągu figury Heliosa/Apollona<sup>538</sup>, bądź własnego przedstawienia wykonanego w czasach, gdy utożsamiał się jeszcze z Sol Invictus? A może w trakcie budowy Konstantynopola cesarz doznał chwilowego nawrotu ciągłot pogańskich? Pytania te wydają się o tyle zasadne, że niezależnie od tego, kogo przedstawiał nasz posąg pierwotnie, nie możemy abstrahować od kontekstu jego ustawienia. Jak pokazywałam,

<sup>534</sup> Por. na ten temat zwłaszcza ostatnią pracę G. Dagróna, *L'hippodrome de Constantinople...* Sprawę omawiam szczegółowo w następnym rozdziale.

<sup>535</sup> Świadectwa zestawia w klasycznym artykule Theodor Preger: T. Preger, „Konstantinos-Helios”, *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 36 (1901), ss. 457 – 465. Na temat świadectw ikonograficznych por. J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, ss. 30 – 37 i S. Basset, *Urban Image of Late Antique Constantinople*, ss. 201 – 204.

<sup>536</sup> Leon Gramatyk, *Chronographia*, s. 87. Κωνσταντίνω λάμποντι ἡλίου δίκην. Dedykację powtarzają powiązane z Leonem kroniki. Por. T. Preger, „Konstantinos-Helios”, s. 460, A. Frolov, „La dédicace de Constantinople...”, ss. 65 – 67, G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, ss. 38 – 39, J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor*, s. 253.

<sup>537</sup> Zbieżność pomiędzy tekstem rzekomej inskrypcji a opisem kolumny u Hesychiosa (*Patria* 41: κίων, ἐφ' οὗ περ ἰδρῶσθαι Κωνσταντῖνον ὁρῶμεν δίκην ἡλίου προλάμποντα τοῖς πολίταις) zauważył już Frolov 1944, s. 66. Dodać tu można jeszcze X-wieczny tekst *Patriów konstantynopolitańskich*, wedle których ὁ μέγας Κωνσταντῖνος (...) ὡς ἡλῖος τοῖς πολίταις ἐκλάμπων (*Patria Konstantynopolitańska* II, 45).

<sup>538</sup> T. Preger, „Konstantinos-Helios”.

porfirowa kolumna była wszak zwornikiem układu architektonicznego opartego na odniesieniach słonecznych.

Sprawą kolejną są identyfikowane przez średniowieczne źródła grupy rzeźbiarskie, tożsame rzekomo z zaprzęgiem przeprowadzanym przez miasto w czasie święta urodzin Konstantynopola. W źródłach znajdujemy dwie takie grupy: jedna stać miała przy Milonie<sup>539</sup>, druga w niezidentyfikowanym miejscu zwanym Neolaia<sup>540</sup>. Ta pierwsza określona została w *Parastaseis* jako stojący na wozie Zeus-Helios, a źródło przekonuje, że cała kompozycja została w dawnych czasach zakopana w ziemi przez Juliana Apostatę. Znaleźć można różne wytłumaczenia obecnego w nazwie skojarzenia z Heliosem: jedno z nich to takie, że prowadzony przez miasto Konstantyn faktycznie przedstawiony był w sposób prowokujący słoneczne asocjacje. Oczywiście, wysunąć można całe mnóstwo zastrzeżeń, na czele z najważniejszymi: *Parastaseis* spisano w czasach, gdy procesja urodzinowa nie była już obchodzona, zaś odniesienie do Heliosa może być np. echem wiadomości o tym, że figura Konstantyna była połączana. Niemniej dopuścić chyba trzeba myśl, że nie tylko posąg Konstantyna na kolumnie, ale również jego przedstawienie obwożone po mieście wyposażone było w jakieś słoneczne atrybuty. Sam przejazd figury przez miasto, a zwłaszcza przez hipodrom, interpretować można zresztą w kategoriach symboliki kosmicznej.

Jeśli zsumować wszystkie powyższe obserwacje, obraz ceremonii urodzinowej bardzo mocno przesuwają się w stronę szeroko pojętego „kultu Słońca”. Pierwszym ważnym punktem procesji urodzinowej było nasycone solarnymi treściami forum, nad którym górował Konstantyn-Słońce. Tam brano z okrągłego, a więc również budzącego słoneczne skojarzenia senatu-heroonu połączoną figurę ubóstwionego Konstantyna, być może również wyposażoną w jakieś słoneczne atrybuty. Zasadniczą częścią procesji był rytualny przejazd figury, symbolizującej ubóstwionego cesarza przez odzwierciedlający słoneczny kosmos hipodrom, a kulminacją – wyjście samego Konstantyna, zapewne w diademie na głowie, na kathismę (akt ten będzie miał asocjacje solarne jeszcze w średniowieczu), być może przyjęcie tam swojego posągu i w końcu – rozpoczęcie wyścigów.

Słoneczny sztafaż całej uroczystości jest ewidentny. Cóż jednak znaczy on dla pozostałych ideowych odniesień święta? Czy unieważnia on koncepcję Konstantyna-Romulusa i Konstantynopola-Rzymu? Czy wreszcie ma jakieś znaczenie dla religijnej warstwy uroczystości i oznacza np., że Konstantynopol powierzono bogu-Słońcu? W moim odczuciu na obydwa pytania odpowiedzieć należy przecząco. Po pierwsze, materiał numizmatyczny pokazuje, że w późnych latach 20. i wczesnych 30. wyraźne słoneczne odniesienia właściwie znikły z programu ikonograficznego monet Konstantyna. Język metafor solarnych nie jest w ofensywie, lecz w odwrocie i dedykacja Konstantynopola niczego w tej sytuacji nie zmienia. Widzimy, że język ten jest nadal obecny, że nadal

---

<sup>539</sup> *Parastaseis* 38.

<sup>540</sup> *Parastaseis* 5.

sięga się po słoneczne odniesienia chcąc zaakcentować związki cesarza z sacrum, jednak stanowią one w coraz większym stopniu nie treść, a jedynie formę propagandowego wyrazu.

Pozostanie przy tego rodzaju konstatacji oznaczałoby wszelako mocne spłytenie obrazu uroczystości dedykacyjnych. Zaczynając od kontekstu historycznego<sup>541</sup>: symbolika kosmiczna była w cesarstwie w dużej mierze importem wschodnim, przybywającym stamtąd falami. Pierwsze wyraźne (choć oczywiście nie pierwsze w ogóle) inspiracje tego rodzaju chwytały począwszy od Nerona, a przybierają one na sile w III w., obrastając one w coraz to nowe wątki i coraz silniej zakorzeniając się w dawniejszych warstwach ideologii władczej<sup>542</sup>. Zjawisko to tylko po części oznacza wszakże implementację zupełnie nieznaną wcześniej symboli, rytuałów, czy wyobrażeń. Równie często dochodzi do wyeksponowania wątków słonecznych/kosmicznych obecnych w Rzymie od dawna, np. kultu Heliosa czy Apollona, lub też przeformułowania znaczenia innych elementów rzymskiej tradycji, np. wyścigów cyrkowych. Absorbując wschodnich wzorców współgra ponadto z nowymi potrzebami propagandy władczej: metafora kosmiczna (czy też słoneczna) szczególnie dobrze oddaje drogą cesarzom myśl o zwierzchnictwie i wywyższeniu jednej, quasi-boskiej postaci, wokół której skupia się wspólnota. Dlatego też kolejne fale tego rodzaju inspiracji są przez kolejnych władców przyjmowane tyleż biernie, co czynnie. Zauważmy, że treść religijna, kryjąca się za kosmicznymi odniesieniami, bywa zmienna i konkretyzuje się już to w postać Heliosa, Apollona, Mitry, Elagabala, Sol Invictus, już to w innych, nawet niezwiązanych bezpośrednio ze słońcem bóstwach<sup>543</sup>. Epoka Konstantyna jest momentem kulminacyjnym tego zjawiska. Nie dziwi, że cesarz, który już wcześniej posługiwał się bez oporów słonecznymi odniesieniami, by ukazać swój wyjątkowy status i związki z sacrum, wywalczywszy sobie faktyczną pozycję jedynego zwierzchnika cesarstwa sięga po używane przy takich okazjach od dwustu lat asocjacje kosmiczne, wybierając zresztą spośród nich te o mniej „kultowym” a bardziej „władczym” charakterze.

Nie jest przecież tak, że każde nawiązanie słoneczne, jakie wykrywamy w działaniach propagandowych Konstantyna, odnosi nas bezpośrednio do kultu Sol Invictus. Atrybuty słoneczne okazują się wszak w rzeczywistości religijno-politycznej cesarstwa trwalsze od konkretnych kultów bliskich temu czy innemu cesarzowi. Ponadto, zgodnie z zasadą schodzenia symboliki przysługującej bóstwu na coraz to niższe poziomy, duża część owych atrybutów należała w czasach Konstantyna nie tyle do sfery kultu, co raczej do okrzepłej już symboliki cesarskiej. Obie te okoliczności powodują, że przyjęcie przez Konstantyna nowej religii niekoniecznie musiało wiązać się z odrzuceniem drogich mu odniesień solarnych – zwłaszcza w chwili, gdy chciał ukazać swe władcze wywyższenie. Nie jest bez znaczenia, że i samo chrześcijaństwo w sferze „władczej” operowało w epoce Konstantyna

---

<sup>541</sup> Poniższy wywód opieram na: H.P. L'Orange, *Studies in the Cosmic Kingship...*

<sup>542</sup> Por. np. J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, ss. 42 – 63.

<sup>543</sup> Ibidem.

wyraźnymi odniesieniami kosmicznymi, czerpiąc w tym względzie z tradycji starotestamentowej<sup>544</sup>. Pouczająca jest choćby przedstawiona przez H.P. L'Orange'a ewolucja wyobrażenia tronu Jahwe<sup>545</sup>: w wizji Ezechiela jest on ewidentnie podobny do znanego z późniejszej ikonografii tronu-rydwanu królów wschodnich, który czynił z nich "władców kosmicznych": jest dwupiętrowy, ma koła, zaprzęgnięte są do niego cztery cudowne stworzenia, itp. Sama wizja Ezechiela, stała się, jak wiemy, podstawą ikonograficznych przedstawień Chrystusa-kosmokratora. Na niektórych wczesnych przedstawieniach tego typu Chrystus zasiada po prostu na tronie-rydwanie, który następnie ulega coraz to dalej idącej dezintegracji, całe wyobrażenie zaś krzepnie w końcu w powielanym tysiącami typie ikonograficznym *maiestas domini*, uzupełnionym o inne elementy o solarno-kosmicznych asocjacjach (*clipeus*, łuk tęczy).

Jak starałam się pokazać w pierwszym rozdziale, postacią bliską Konstantynowi w okresie powstawania Konstantynopola był przedwieczny Chrystus-Logos. Tenże Logos asocjowano niekiedy z Chrystusem-aniołem, jednak obrazem pojawiającym się tu o wiele częściej był właśnie kosmokrator<sup>546</sup>. Bez zdziwienia czytamy więc w pierwszym chrześcijańskim tekście sławiącym władzę Konstantyna, czyli mowie Euzebiusza z okazji tricennaliów cesarza (tej samej, gdzie autor nazwał Logos Archistrategiem i Aniołem Wielkiej Rady), że Chrystus-Logos – choć w żadnym razie nietożsamy ze słońcem<sup>547</sup> – zasiada na tronie z tęczy<sup>548</sup> i kieruje ruchem słońca, księżyca i gwiazd<sup>549</sup>. Logos istnieje jeden, podobnie jak jedno istnieje słońce<sup>550</sup>, jest przenikającym wszystko Światłem<sup>551</sup>, które duszy zastąpić może słońce<sup>552</sup> i które określane jest jako Słońce Sprawiedliwości<sup>553</sup>. Z kolei Konstantyn, rządzący swym cesarstwem na obraz tegoż Logosu, okazuje się „promieniującym słońcem”<sup>554</sup>, a jego władza – jedynowładztwem odwzorowującym panowanie Boga w świecie i słońca na nieboskłonie<sup>555</sup>. Dostrzegamy, że Euzebiusz – choć odrzuca jednoznacznie identyfikację Chrystusa-Logosu z bogiem-Słońcem – nie waha się czerpać z zasobu kosmicznych wyobrażeń, sławiąc władzę Konstantyna. Nie

<sup>544</sup> Por. np. J. Miziołek, *Sol verus: studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław 1991.

<sup>545</sup> H.P. L'Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, ss. 48 – 50, 124 – 133 i passim.

<sup>546</sup> Na temat związków Logosu z Chrystusem-kosmokratozem i znaczeniu epoki konstantyńskiej dla utożsamienia ze sobą obu „wcielen” Chrystusa por. H.P. L'Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, ss. 171 – 197, zwłaszcza ss. 192 – 197. L'Orange pokazuje na przykładzie ikonografii, jak w czasach Konstantyna charakterystyczny gest Chrystusa-Logosu (uniesione trzy palce prawej ręki) z symbolu Chrystusa mówiącego, nadającego prawo, staje się gestem błogosławiącego kosmokratora.

<sup>547</sup> Euzebiusz, *De laudibus Constantini* 13,1; 13,6.

<sup>548</sup> Ibidem 1,1.

<sup>549</sup> Ibidem 1,2; 1,5, 11,8; 11,14, 12,16.

<sup>550</sup> Ibidem 12,12.

<sup>551</sup> Ibidem 1,6.

<sup>552</sup> Ibidem 6,19.

<sup>553</sup> Ibidem 6,20. Inne metafory słoneczne odnoszące się do Logosu: ibidem 14,10; 17,13.

<sup>554</sup> Ibidem, 3,4.

<sup>555</sup> Ibidem 3,6; 12,12.

mamy żadnych powodów podejrzewać, by obrazy, którymi operuje, były jakkolwiek „pogańskie”, czy „heretyckie” – takie właśnie obrazy musiały być atrakcyjne i dla samego Konstantyna.

Mając w pamięci ten szeroki kontekst religijno-polityczny, wróćmy do sprawy wyboru pomiędzy trzema kierunkami interpretacji solarnego sztafażu ceremonii dedykacyjnej. Sztafaż ten – przypomnijmy – możemy uznać za świadectwo nie całkiem jeszcze przewyciężonych pogańskich ciągów cesarza, za środek wyrazu dość dobrze komponujący się z chrześcijańską wymową uroczystości<sup>556</sup>, bądź za element propagandy władczej użytej podczas „cesarskiej”, a nie kultowej w swojej istocie procesji. Skłaniam się mocno ku odrzuceniu pierwszej z tych możliwości i przyjęciu rozwiązania łączącego ze sobą drugą i trzecią propozycję. Widzieliśmy już w odniesieniu do fundacji Konstantynopola, jak blisko obrazy boga-Słońca i Logosu współistniały ze sobą w Konstantynowej wyobraźni sakralnej i zarazem ideologii władczej. Byłoby niezrozumiałe, gdyby owa łączność ideowa obecna przy samych początkach miasta została zarzucona przy jego dedykacji – wręcz przeciwnie, spodziewamy się tu raczej kontynuacji i doprecyzowania języka symbolicznego. W moim przekonaniu owa tak rozumiana symbolika słoneczna przyłożona została do centralnego konceptu całej uroczystości, czyli uczynienia z Konstantynopola odpowiednika Rzymu, a z Konstantyna – odpowiednika Romulusa. Wprowadzając do urządzanych przez siebie „konstantynopolitańskich Pariliów”, solarną otoczkę, Konstantyn ukazał się współczesnym jako „królewski” fundator miasta, szczególnie wywyższony przez bliskość z sacrum, przy czym sacrum to bez kłopotu interpretować można jako chrześcijańskie.

---

<sup>556</sup> Tak widzi to np. R. Krautheimer, *Three christian capitals...*, ss. 60 – 64.

### 2.3. Data dzienna dedykacji Konstantynopola

Czas zająć się datą dzienną dedykacji. Źródła zgodnie mówią, że był to 11 maja. Bizantyjczycy byli do tej daty ogromnie przywiązani - począwszy od X w. znajdujemy w źródłach informację, że moment dedykacji Konstantynopola został przez astrologa Walensa wyznaczony co do minuty<sup>557</sup>. Być może autorzy powtarzający tę informację stali przed takim samym problemem, jak dzisiejsi badacze: data dedykacji musiała wszak zostać wybrana z wielkim namysłem, tymczasem nie sposób dziś odnaleźć klucza, którym kierować się mógł Konstantyn wyznaczając ją.

11 maja 330 r. przypadał poniedziałek, więc trudno doszukiwać się tu jakichś konotacji solarno-chrześcijańskich, których oczekivalibyśmy w pierwszym rządzie, znając upodobania Konstantyna do podobnej symboliki oraz mając w pamięci, że w niedzielę (8 listopada 324 r.) przeprowadzona została fundacja Konstantynopola. 11 maja 330 r. nie był też dniem szczególnym w kalendarzu księżycowym. Wydawać by się mogło, że skoro Konstantyn urządził w ten dzień Parilia, najbardziej „rzymskie” ze świąt, odpowiedzi należy szukać w rzymskim kalendarzu. Spójrzmy więc: jeśli chodzi o upamiętnienia cesarskie, to 11 maja był dniem „pustym”, tzn. nie świętowano tego dnia żadnego cesarskiego *dies natalis*, nie wspominano żadnych triumfów itd.<sup>558</sup> Z tego punktu widzenia wydaje się niezrozumiałe, dlaczego Konstantyn nie urządził dedykacji bądź 27 lutego, w swój *dies natalis*, bądź 25 lipca, w okrągłą, 25. rocznicę objęcia władzy. Z kolei w tradycyjnym kalendarzu rzymskim dzień ten był bardzo niefortunny dla wszelkich przedsięwzięć: przypadały wówczas Lemuria, czyli rzymskie święto zmarłych (obchodzone 9, 11 i 13 maja), szczególnie niewskazane dla zawierania małżeństw, ale i dla wszelkich innych przedsięwzięć<sup>559</sup>. Siła Lemuriów była tak duża, że w dużo późniejszej jeszcze tradycji cały miesiąc maj uważano za niesprzyjający radosnym zamiarom, jak o tym przekonuje Jan Lydos<sup>560</sup>.

Znane mi są trzy próby wyjaśnienia wyboru dnia 11 maja. Pierwsza, dość pobieżna, pojawia się w pracy G. Dagróna, *Constantinople imaginaire*<sup>561</sup>. Autor wiąże tę datę z kalendarzem rolniczym i wschodem Plejad, który następować miał 10 maja. Nie odrzucając całkowicie hipotezy Dagróna,

---

<sup>557</sup> Tekst: T. Preger, „Das Gründungsdatum von Konstantinopel, *Hermes* 36 (1901), s. 339, por. M. Papathanassiou, „Stephanos of Alexandria: A Famous Byzantine Scholar, Alchemist and Astrologer”, w: *The Occult Sciences in Byzantium*, red. P. Magdalino, M. Mavroudi, Geneva 2006, s. 168, M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 27. O Walensie wspomina także w XII w. Jan Zonaras, *Epitome Historiarum* 13,3.

<sup>558</sup> Informuje nas o tym *Chronograf* 354 r.

<sup>559</sup> A. Degressi, *Inscriptiones Italiae...*, ss. 454 – 455.

<sup>560</sup> Jan Lydos, *De mensibus* 4,76. Lydos nie wiąże pechowego charakteru maja bezpośrednio z Lemuriami, ale nawiązuje do kultu zmarłych. Same Lemuria autor datuje tylko na 8 maja (ibidem 4,82), co można różnie tłumaczyć (m.in. tak, że starał się uniknąć asocjacji święta zmarłych z ważną w jego czasach datą w kalendarzu konstantynopolitańskim).

<sup>561</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 171.

wskazać można na kilka wątpliwości. Niewątpliwie od Hezjoda już wschód Plejad wiązany był z początkiem żniw<sup>562</sup>. Problem w tym, że wschód Plejad nie jest momentem ściśle określonym astronomicznie, ponieważ wyznacza go subiektywna „widoczność Plejad ponad horyzontem”, różna w zależności od szerokości geograficznej i zmienna na przestrzeni stuleci. Wiadomo, że dla Rzymian przypadał on na początek maja, ale np. Warro wyznaczał go 7 maja<sup>563</sup>, natomiast średniowieczna bizantyńska *Geoponica* – na 12 maja, co wskazuje, że w Bizancjum raczej nie widziano związku między wschodem plejad a urodzinami Konstantynopola<sup>564</sup>. „Oficjalny” początek lata w kalendarzu juliańskim wypadał, jak się zdaje, 9 maja i była to data istotna również dla Bizantyńczyków<sup>565</sup>. 11 maja pojawia się jako jedna z dat markujących u Columelli kalendarz pszczelarski, jednak trudno przywiązywać większą wagę do owej wzmianki<sup>566</sup>. Podany przez Dagrona 10 maja jako wschód Plejad jest zatem dość umowny, a być może nawet wynika ze zwykłej pomyłki<sup>567</sup>. Można co najwyżej spekulować, że 9 maja 330 r., w sobotę, przypadał pierwszy dzień lata, następnego dnia, w niedzielę, nie pracowano, a początek prac polowych przypadał 11 maja, w poniedziałek. Choć zatem nie wykluczam, że Konstantyn chciał w jakiś sposób związać dedykację Konstantynopola z kalendarzem rolniczym i symboliką płodności, trudno wskazać proste przełożenie pomiędzy takim zamiarem a wybraną datą – zwłaszcza że wiele innych dni (choćby równonoc wiosenna lub „oficjalny” wschód Plejad) nadawałoby się lepiej do podkreślenia takiej właśnie symboliki. Druga wątpliwość wiąże się z ideologiczną wymową, nadaną dedykacji Konstantynopola przez Konstantyna. Miała ona bowiem charakter wybitnie miejski. Wątki „obfitościowe” nie pojawiają się w niej właściwie w ogóle (powód tej nieobecności – skądinąd bardzo zaskakującej – postaram się podać w następnym rozdziale) i stają się jej częścią dopiero w późniejszej tradycji. Konstantyn nie stylizuje się podczas dedykacji na władcę – dawcę dobrobytu<sup>568</sup>, a tego oczekivalibyśmy po cesarzu dedykującym swoje miasto w pierwszy dzień żniw<sup>569</sup>.

---

<sup>562</sup> Hezjod, *Prace i dni*, w. 383.

<sup>563</sup> Varro, *Res rusticae* 1,28; 1,30-31.

<sup>564</sup> Okoliczność ta jest o tyle interesująca, że *Geoponica* jest bazującą na wcześniejszych źródłach kompilacją przypisywaną Konstantynowi Porfirogenecie. *Geoponica* 1,1, wyd. Beckh. Tekst mówi o „czwartym dniu przed idami czerwca”, co jest niewątpliwie pomyłką (powinno być: „czwarty dzień przed idami maja”, czyli 12 maja).

<sup>565</sup> Varro, *Res rusticae* 1,28. *Geoponica* 1,1 widziała koniec wiosny 3 maja, a początek lata – 9 maja.

<sup>566</sup> Columella, *De re rustica* 9,14, wyd. H.B. Ash. Prace pszczelarskie zaczynały się, wedle Columelli, w równonoc wiosenną, a 11 maja wyznacza tylko jeden z wielu etapów owych prac.

<sup>567</sup> Dagron powołuje się na wywód w pracy H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome: Des origines à la fin de la République*, Paris 1958, s. 131. Podana tam data 10 maja nie jest datą wschodu Plejad, lecz datą rozpoczęcia prac rolniczych w dniu następnym, co zgadza się z pojawiającą się w źródłach datą 9 maja jako początkiem lata.

<sup>568</sup> Wyjątkiem może tu być jedynie rozrzucanie i rozdawanie pieniędzy (owych monet bitych z okazji dedykacji, których ikonografię studiowałam na początku rozdziału). Oczywiście podobne akty szczodrości stanowią dalekie echo manifestacji władcy jako dawcy dobrobytu, w tradycji rzymskiej były one wszakże tak banalne i typowe dla wszelkich cesarskich uroczystości, że trudno w nich szukać rytualnego wyróżnika dedykacji Konstantynopola. Na ten temat por. rozdział 3.3.

<sup>569</sup> Inaczej widzi to G. Dagron, *Constantinople imaginaire...* s. 171, dla którego dedykacja Konstantynopola tego właśnie dnia jest dowodem na *stricte* płodnościową symbolikę uruchomionego wówczas hipodromu.

Drugą próbę wyjaśnienia znaczenia daty 11 maja podjął P. Hertz<sup>570</sup>. Jego zdaniem, było to nawiązanie do obchodzonego dzień wcześniej *dies natalis Claudius Gothicus*: Klaudiusz uchodził za przodka (choć nie w prostej linii) Konstantyna Wielkiego<sup>571</sup>. Dedykacja miasta ściśle związanego z rodem Konstantyna odbyłaby się wedle tej koncepcji bezpośrednio po dniu, w którym upamiętniono jego pierwszego „cesarskiego” protoplastę<sup>572</sup>. Nie można całkiem wykluczyć takiego właśnie wyjaśnienia, choć wydaje mi się ono nieprzystające do rangi wydarzenia. Konstantyn sam jawił się podczas dedykacji Konstantynopola jako „ojciec założyciel”, i nie potrzebował legitymizacji innej niż fakt zakładania właśnie drugiego Rzymu. Przede wszystkim zaś w propagandzie związanej z dedykacją Konstantynopola nie znajdziemy odwołań do Klaudiusza. Gdyby Konstantyn faktycznie wybrał datę dedykacji ze względu na bliskość jego wspomnienia, można by spodziewać się gry z wywodem genealogicznym np. w materiale numizmatycznym<sup>573</sup>, w przebiegu uroczystości, w programie architektonicznym dedykowanego miasta, czy choćby w późniejszej tradycji narosłej wokół dedykacji – tych jednak brak.

Istnieje jeszcze jedna odnotowywana w literaturze koncepcja: badacze przyglądają się mianowicie postaci św. Mokiosa, męczennika z czasów Dioklecjana, którego święto przypadało w Bizancjum 11 maja<sup>574</sup>. Łączność pomiędzy początkami Konstantynopola a tym właśnie świętym widać w późnym materiale źródłowym: wedle *Parastaseis* to Konstantyn ufundował podkonstantynopolitański kościół św. Mokiosa<sup>575</sup>, którego metryka – jak wiemy skądinąd – jest z pewnością przed-justyniańska<sup>576</sup>. T. Barnes uznaje, że Euzebiusz, pisząc o „poświęceniu miasta Bogu męczenników” czyni aluzję właśnie do dedykacji Konstantynopola w dzień św. Mokiosa. Poza standardowymi kontrargumentami (brak jakichkolwiek nawiązań czy to do postaci Mokiosa, czy szerzej męczenników w materiale konstantyńskim), oraz brakiem dowodów, by Konstantyn w jakikolwiek sposób interesował się kultem niebiblijnych świętych, zwrócić można uwagę na dwie inne sprawy. Po pierwsze, Konstantyn Porfirogeneta opisuje w *De Ceremoniis*, że w X w. cesarze odwiedzali kościół św. Mokiosa w dzień wypadający w połowie okresu między Wielkanocą a

---

<sup>570</sup> P. Hertz, „Neue Forschungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit”, w: *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, red. H. Cancik, K. Hitzl, Tübingen 2003, ss. 63 – 65.

<sup>571</sup> Informuje nas o tym Anonymus Valesianus, *Origo Constantini* 1,1, wyd. I. König.

<sup>572</sup> Można też próbować wziąć za dobrą monetę informację z *Parastaseis* 56, że uroczystości urodzinowe trwały dwa dni i argumentować, że rozpoczęły się one 10, a nie 11 maja. Skrajnie chaotyczny sposób prezentacji informacji w *Parastaseis* sprawia wszakże, że trudno uznawać jakąkolwiek pojawiającą się tam wiadomość za pewnik.

<sup>573</sup> Monety upamiętniające Klaudiusza bite były przez Konstantyna jedynie w 318 r.: P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, Trier 203, 206, 207; Arles 173, 176, 179; Rome 105, 106, 109, 111, 115, 116, 119, 122; Aquileia 23, 26; Siscia 43, 45; Thessalonica 26.

<sup>574</sup> T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 222 oraz D. Wortley, „The Byzantine Component of the Relic-Hoard of Constantinople”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 40 (2001), ss. 366.

<sup>575</sup> *Parastaseis* 1.

<sup>576</sup> A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century...*, ss. 167 – 168.



Zielonymi świątkami<sup>577</sup>. Fakt ten, przywoływany na poparcie hipotezy o związku kultu Mokiosa z dedykacją Konstantynopola, świadczy na jej niekorzyść: obchody święta św. Mokiosa były wszak ruchome i niemal nigdy nie przypadały 11 maja. Zresztą, sam tekst w żaden sposób nie czyni z opisywanych obchodów uroczystości metropolitalnej. Druga sprawa to całkowicia sztamowa pasja samego Mokiosa, która rozgrywa się w całości w prowincjonalnym Amfiopolis i w której również nie można dopatrzyć się żadnych konstantynopolikańskich wątków<sup>578</sup>.

Szukając wyjaśnienia wyboru Konstantyna, moim zdaniem uwagę zwrócić należy na inną sprawę. Otóż 21 kwietnia, urodziny Rzymu, to wedle datacji rzymskiej 11. dzień przed kalendami maja. Tymczasem dedykacja „drugiego Rzymu” miała odbyć się 11 maja. W IV w. powszechne już odchodzono w cesarstwie od datacji wedle kalend, id i non, przechodząc na obowiązujący do dziś system liczenia dni miesiąca „po kolei”<sup>579</sup>. Wynika to jasno z materiału epigraficznego, ale także z uzusu źródeł pisanych: co symptomatyczne, podwójną datację (wedle kalend itd. oraz wedle kolejnych dni) znajdziemy np. w *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei. Wschód cesarstwa szybciej przyswajał sobie nowy system datacji, ze względu na powszechny tam obyczaj datowania wedle kalendarzy miejscowych (a zwłaszcza bardzo popularnego kalendarza macedońskiego), w których miesiące, choć odpowiadały miesiącom rzymskim, miały własne nazwy, i w których dni miesiąca liczono właśnie po kolei<sup>580</sup>. W okresie współistnienia obu systemów datacji zdarzało się ponadto, że pierwszy dzień miesiąca nazywano kalendami, następne zaś odpowiednio „drugim dniem (*postridie*) po kalendach”, „trzecim dniem po kalendach” itd.<sup>581</sup>

Widać zatem, że data urodzin Rzymu i urodzin Konstantynopola, są w istocie datami symetrycznymi względem siebie. Można to wyjaśnić na trzy sposoby: po pierwsze, może to być przypadek, a wybór padł na dzień 11 maja z jakichś nieznanych nam powodów. Po drugie, być może Konstantyn grał na symetrii pomiędzy obydwoma datami, chcąc ukazać Konstantynopol jako miasto podobne Rzymowi, lub, jak to ujął M. Salamon – odrębne, lecz tożsame z nim co do idei<sup>582</sup> (wątek ten powróci jeszcze w tym rozdziale). Po trzecie, podobieństwo dat wynikać może z tego, że w rzeczywistości Konstantynopol dedykowany był w same Parilia, a więc 21 kwietnia, a data 11 maja

<sup>577</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De ceremoniis* I, 99 – 105.

<sup>578</sup> *Passio Mocii*, wyd. H. Delehaye, *Analecta Bollandiana* 31 (1912), ss. 163 – 173.

<sup>579</sup> A. Ferura, „Il giorno del mese”, *Rivista di archeologia cristiana* 61 (1985) ss. 61-76 oraz T. Derda, A. Łajtar, „Chronologia”, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. III: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, ss. 334-363.

<sup>580</sup> A.E. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classic Antiquity*, München 1972, ss. 171 – 187.

<sup>581</sup> A. Ferura, „Il giorno del mese”, ss. 68 – 72.

<sup>582</sup> W rozmowie ze mną prof. Salamon przyznał, że rozważał uwzględnienie symetryczności dat urodzin w swoim wywodzie, jako jednego z argumentów na „współideowość” Rzymu i Konstantynopola, jednak uznał ową symetrię za zbyt dyskusyjną. Choć prof. Salamon odniósł się sceptycznie do moich koncepcji wyjaśnienia owej symetrii, bardzo jestem wdzięczna za możliwość omówienia z nim tego zagadnienia.

przekazana nam została w wyniku pomyłki osoby bądź osób, która zapis „11. dzień przed kalendami maja” odczytała jako „11. dzień maja” bądź „11. dzień po kalendach maja”. Moim zdaniem warto przyrzeć się trzeciej, najdalej idącej hipotezie, bowiem pewne przesłanki zdają się ją potwierdzać.

#### Historia obchodów święta dedykacji.

Oczywista, że powstanie pomyłki było możliwe tylko w sytuacji, gdy dedykacji miasta nie upamiętniano regularnie. Zobaczmy zatem, jak i kiedy obchodzono w Konstantynopolu to święto. Badacze, którzy zajmowali się tym pytaniem, wychodzili na ogół z założenia, że tradycja obchodów była mocna w początkowych dziesięcioleciach istnienia Konstantynopola, by wygasnąć z czasem. Albrecht Berger przyjął za *Parastaseis*, że obchodów zaprzestano za Teodozjusza Wielkiego lub za Juliana Apostaty<sup>583</sup>, Gilbert Dagron oszacował zaś „na oko”, że ceremonia przetrwała zapewne do czasów Anastazjusza<sup>584</sup>. Tymczasem świadectwo źródeł pisanych i numizmatyka zgodnie ukazują nam zupełnie inny obraz: całkowity brak jakichkolwiek informacji w początkowym okresie, po czym nasilenie przekazów między latami 30. VI w. i początkiem VII w.<sup>585</sup> Owszem, założenie Konstantynopola bywa wspomniane przed VI w., ale we wzmiankach brak jakichkolwiek odniesień do święta dedykacji miasta. Najwcześniejsze świadectwa zainteresowania nim to analizowane powyżej przekazy Malalasa i Hesychiosa oraz rozproszone informacje w dziełach Jana Lydosa (wzmianki te będę omawiać także w następnym rozdziale). Wszystkie te przekazy mają charakter jednoznacznie antykwaryczny, tzn. opowiadają o samej dedykacji w 330 r., i nie wspominają (lub wspominają tylko pośrednio) o obchodach bliższych czasom autorów. Wszystkie trzy, współczesne sobie z grubsza teksty, stanowią świadectwo wzmożonego zainteresowania początkami Konstantynopola w latach 30. i 40. VI w.

Co jednak z faktycznymi obchodami? Bezpośrednim ich poświadczeniem są wzmianki w drugiej części *Kroniki* Malalasa, dopisanej w latach 60. VI w. w Konstantynopolu. Znajdujemy tam informacje o zamieszkach, które dwukrotnie (w 547 i 556 r.) miały miejsce w związku z „igrzyskami urodzinowymi” 11 maja<sup>586</sup> oraz o przełożeniu tychże igrzysk na dzień 13 maja w 561 r.<sup>587</sup> Druga część

---

<sup>583</sup> *Parastaseis* 38; *Parastaseis* 5. A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria...*, s. 554; A. Berger, *Konstantinopel. Geschichte, Topographie, Religion*, Stuttgart 2011, s. 11. Berger posuwa się do stwierdzenia, że obie wersje wydarzeń są prawdopodobne: Teodozjusz mógł znieść obchody, ponieważ były „za bardzo pogańskie”, zaś Julian dlatego, że były „zbyt chrześcijańskie” (sic!).

<sup>584</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 43, przyp. 3.

<sup>585</sup> Nasilenie świadectw pisanych w VI w. można wytłumaczyć sytuacją źródłową: z tego okresu pochodzi po prostu więcej tekstów niż z wcześniejszych stuleci. Co innego jednak numizmatyka: tu materiał rozłożony jest stosunkowo równomiernie.

<sup>586</sup> Malalas, *Chronographia* 18,99; 18,121.

<sup>587</sup> Malalas, *Chronographia* 18,135.

kroniki Malalasa była pisana niemal „na bieżąco” w stolicy, jest zatem raczej pewne, że w latach 40., 50. i 60. VI w. rzeczywiście 11 maja regularnie obchodzono urodziny miasta.

Dwie informacje pochodzące z pierwszej części *Kroniki* wskazują jednakże, że obchody te odbywały się już na początku lat 30. VI w. Pierwsza wiadomość to szeroko komentowane zdanie kończące opis dedykacji Konstantynopola w 330 r., w którym Malalas stwierdza, że procesja dedykacyjna „aż po dziś dzień” odbywa się w Konstantynopolu 11 maja. Sporo napisano o tej uwadze: niektórzy badacze wierzą Malalasowi, większość jednak uważa jego informację za nieprawdziwą<sup>588</sup>. Wskazuje się np. że piszący w Antiochii Malalas mówiąc o zwyczajach z innych zakątków imperium wielokrotnie używa sformułowania „i dzieje się tak aż po dziś dzień” – i tylko czasami jest ono prawdą<sup>589</sup>. Również w moim odczuciu osłabia to wartość informacji Malalasa, aczkolwiek nie podważa go całkowicie. Drugi koronny argument przeciwko prawdziwości słów Malalasa to fakt, że piszący w 630 r. autor *Kroniki Wielkanocnej*, choć przejął od Malalasa cały opis procesji urodzinowej, pominał w swoim tekście właśnie słowa „i jest tak aż po dziś dzień”. Tymczasem da się znaleźć całe spektrum wyjaśnień tej okoliczności, które nie podważają stwierdzenia Malalasa: w chwili spisania *Kroniki Wielkanocnej* obchody odnotowane przez Malalasa mogły już zaniknąć<sup>590</sup> (tę wersję uważam za najbardziej prawdopodobną); kluczowa informacja Malalasa mogła znaleźć się w tekście dopiero w późniejszej redakcji dzieła, do której nie miał dostępu autor *Kroniki Wielkanocnej*<sup>591</sup>; słowa mogły zostać pominięte ze względów stylistycznych itd. Niemniej sytuacja źródłowa sprawia, że bardzo trudno wyrobić sobie zdanie wyłącznie na podstawie tego konkretnego sformułowania u Malalasa. Idźmy zatem dalej.

W moim przekonaniu istnieje druga, mocniejsza przesłanka, która każe nam cofnąć faktyczne obchody święta 11 maja przynajmniej do początku lat 30. VI w.: są nią wydarzenia z 18 stycznia 532 r. stanowiące bezpośredni początek powstania Nika. Lud stolicy próbował wówczas obwołać cesarzem Hypatiosa, siostrzeńca Justyniana. Odpowiedni fragment w zachowanym tekście Malalasa został skrócony, ale przechowuje go w dłuższej formie *Kronika Wielkanocna* (uzupełnienia

---

<sup>588</sup> Przy czym badaczom chodzi o samą procesję, nie zaś ogólnie o obchody święta 11 maja. Historycy zakładają, że obchody takie, których centralnym punktem miałyby być igrzyska w hipodromie, miały miejsce nieprzerwanie od czasów Konstantyna. Warto podkreślić, że nie mamy na to absolutnie żadnych dowodów.

<sup>589</sup> B. Croke, „Malalas, the man and his work”, w: *Studies in John Malalas*, red. E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott, Sydney 1990, ss. 5 – 6.

<sup>590</sup> Podobną intuicję miał C. Heucke, *Circus und Hippodrom als politischer Raum...*, ss. 97 – 99, który jednak również milcząco zakładał, że między 330 r. a momentem spisania tekstu Malalasa święto 11 maja regularnie się odbywało.

<sup>591</sup> Co mogłoby z kolei oznaczać, że uwaga Malalasa nie odnotowuje stanu z wczesnych lat 30. VI w., lecz z lat 40., czy nawet 60.

w nawiasach kwadratowych)<sup>592</sup>. Scena zaczyna się w hipodromie, gdzie niektórzy aklamuja Justyniana, inni zaś Hypatiosa. Następnie:

*Lud wziął Hypatiosa i wyprowadził na miejsce zwane forum Konstantyna. Postawiono go na górze na schodach [kolumny pod posągami cesarza Konstantyna, przynosząc z pałacu zwanego Placillianai insygnia, które tam przechowywano. Nałożyli je na głowę Hypatiosa, a wokół jego szyi złoty naszyjnik. Gdy doszło to do cesarza, pałac został zabarykadowany.] Potem lud wziął go i poprowadził do hipodromu, chcąc postawić na cesarskiej łoży, lud bowiem pragnął wyrzucić dla niego z pałacu cesarskie szaty [cesarską purpurę i diadem, i ukoronować go na cesarza. Wszyscy ludzie, którzy byli w hipodromie, wznosili okrzyki 'Auguście Hypatiosie, zwyciężaj!'] Hypatios, gdy dowiedział się, że cesarz się oddalił,<sup>593</sup> sam zasiadł w łoży i w swej zuchwałości starał się objąć władzę uzurpatorską.<sup>594</sup>*

W wypisach z *Kroniki Malalasa*, sporządzonych w X w. na polecenie Konstantyna Porfirogenety znajdziemy dodatkowo informację, że przed przejściem do hipodromu miało miejsce podniesienie Hypatiosa na tarczy<sup>595</sup>. Tę samą wiadomość, opierając się na niezidentyfikowanych źródłach, powtarza w XII w. Jan Zonaras w swoim *Skrócie historii*: wedle tego autora Hypatios został podniesiony na tarczy na forum Konstantyna, po czym przeprowadzony do hipodromu, gdzie lud domagał się dla niego purpury i korony<sup>596</sup>. Nie wiadomo, czy wiadomość o podniesieniu na tarczy

<sup>592</sup> Nie uwzględniam wszystkich uzupełnień *Kroniki Wielkanocnej*. Niektóre z nich nie mają znaczenia dla mojego wyводу.

<sup>593</sup> *Kronika Wielkanocna* rozwija to zdanie, opowiadając, jak Hypatios wysłał do pałacu jednego ze swoich popleczników z propozycją układu z Justynianem. Ten jednak spotkał wewnątrz cesarskiego medyka, który przekonał go, że Justynian uciekł.

<sup>594</sup> *Malalas* 18,71 (*Chronicon Paschale* 624). καὶ λαβόντες οἱ δῆμοι τὸν αὐτὸν Ὑπάτιον ἀπήγαγον αὐτὸν ἐν τῷ λεγομένῳ φόρῳ Κωνσταντίνου· καὶ στήσαντες αὐτὸν ἐν ὕψει εἰς τοὺς βαθμοὺς [τοῦ κίονος τῆς στήλης Κωνσταντίνου καὶ ἤνεγκαν οἱ δῆμοι ἀπὸ τοῦ παλατίου Πλακυλλανῶν οὕτω λεγομένου σίγμα βασιλικά ἀποκείμενα ἐκεῖσε, καὶ ἔβαλον εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ αὐτοῦ Ὑπατίου, καὶ μανιάκιον χρυσοῦν εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ. καὶ τούτου γνωσθέντος τῷ βασιλεῖ, ἐσφαλίσθη τὸ παλάτιον.] καὶ λαβόντες αὐτὸν ἀπήγαγον ἐν τῷ ἵππικῷ, βουλόμενοι ἀναγάγειν αὐτὸν ἐν τῷ βασιλικῷ καθίσματι. ἔσπευδε γάρ τὸ πλῆθος φορεσίαν βασιλικὴν [πορφύραν βασιλικὴν καὶ διάδημα] ἐκβάλλειν αὐτῷ ἐκ τοῦ παλατίου [καὶ στέψαι αὐτὸν εἰς βασιλέα. καὶ ἔκραξεν αὐτῷ πᾶς ὁ δῆμος ὁ ὢν εἰς τὸ ἵππικόν· 'Αὔγουστε Ὑπάτιε, τοῦ βίγκας]· ἦν γὰρ μαθὼν ὁ Ὑπάτιος, ὅτι ὁ βασιλεὺς ἀνεχώρησεν· καὶ καθεσθὲς ἐν τῷ καθίσματι μετὰ θράσους ἐτυράννει.

„Objęcie władzy uzurpatorskiej” *Kronika Wielkanocna* relacjonuje tak:

*Słyszac to, Hypatios z wielką pychę postanowił zasiąść w cesarskiej kathizmie w hipodromie i wysłuchać aklamacji kierowanych do niego przez lud oraz obelg, które lud rzucał pod adresem cesarza Justyniana i Augusty Teodory. 250 młodych Zielonych ubranych w napierśniki przybyło z Konstantinai. Ci młodzieńcy przybyli całkowicie uzbrojeni, licząc, że zdołają siłą otworzyć pałac i osadzić w nim Hypatiosa.* (*Chronicon Paschale* 625. καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ Ὑπάτιος ἔδοξε θαρσαλέωτερος καθέζεσθαι ἐν τῷ δεσποτικῷ καθίσματι τοῦ ἵππικοῦ καὶ ἀκούειν τὰς εἰς αὐτὸν εὐφემίας τοῦ δήμου καὶ τὰς ὑβριστικὰς φωνάς, ἃς ἔλεγον εἰς τὸν βασιλέα Ἰουστινιανὸν καὶ εἰς τὴν Αὔγουσαν Θεοδώραν. ἦρθαν δὲ καὶ ἀπὸ Κωνσταντιανῶν νεώτεροι Πράσινοι, φοροῦντες ζάβας, σιν· οἵτινες νεώτεροι ἦλθον ὠπλισμένοι, ὑπολαβόντες ὅτι δύνανται ἀνοῖξαι τὸ παλάτιον καὶ εἰσαγαγεῖν αὐτὸν ἐν αὐτῷ.)

<sup>595</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *Excerpta de insidiis* 46, wyd. C. de Boor, Berlin 1905. Opis nie wspomina, gdzie odbyło się podniesienie na tarczy.

<sup>596</sup> Jan Zonaras, *Epitome Historiarum* 14,6. Zonaras nie mówi o diademie, tylko właśnie o „koronie” (choć w XII w. nie jest to już istotne rozróżnienie) i nie wspomina nic o innych – poza podniesieniem na tarczy – czynnościach rytualnych, które miałyby mieć miejsce na forum. Z obszernej literatury dotyczącej podniesienia

brać za dobrą monetę. Historycy widzą w niej informację, która „zgubiła się” podczas sporządzania skrótovej redakcji kroniki Malalasa, a której nie uwzględniła także *Kronika Wielkanocna*<sup>597</sup>.

Wyniesienie Hypatiosa, choć miało miejsce w trakcie tumultu, przeprowadzone zostało z zachowaniem reguł sztuki. Rytuał stanowienia cesarza, na ile jesteśmy go w stanie odtworzyć dla VI w., składał się z dwóch części: obwołania władcy przez armię, poprzedzonego nałożeniem torkwesu i (niekiedy) podniesieniem na tarczy oraz z nałożenia purpury cesarskiej i diademu. Na koniec następowała aklamacja przez lud. Tak właśnie przebiegło również wyniesienie Hypatiosa: pierwsza część aktu odbyła się na forum Konstantyna i składała z nałożenia torkwesu na szyję oraz – być może – z podniesienia na tarczy. Drugi akt miał mieć miejsce w cesarskiej loży i składać się z nałożenia cesarskiej purpury i diademu. Jak się dowiadujemy, do tej części rytu już nie doszło.

Jednocześnie widać wyraźnie, że rytuał wyniesienia Hypatiosa ma wiele cech wspólnych z opisywaną przez źródła procesją dedykacyjną. Uderza zwłaszcza, że oba rytuały odbywają się na tej samej trasie: forum Konstantyna – hipodrom – loża cesarska. Trasę tę potwierdza również najlepsze nasze źródło do powstania Nika, czyli Prokopiusz, uzupełniając zresztą obraz wydarzeń o kilka ważnych szczegółów<sup>598</sup>. Pierwsza część rytu koronacyjnego cesarza odbywała się tradycyjnie bądź w hipodromie, bądź na Hebdomonie (konstantynopolitańskich Polach Marsowych). Wybór forum Konstantyna w przypadku Hypatiosa mógł być oczywiście podyktowany jakimiś względami praktycznymi, jednak zastanawiające jest, że rytuału nie rozpoczęto w hipodromie, gdzie przecież po raz pierwszy pojawił się pomysł obwołania Hypatiosa cesarzem. Moim zdaniem inspiracją były tu obchody urodzin Konstantynopola. Jest oczywiste, że przeprowadzenie spontanicznego wyniesienia cesarskiego naśladującego procedury rytuału urodzinowego możliwe było tylko wówczas, gdy rytuał ten żywo funkcjonował w miejskiej przestrzeni i jego znaczenie i waga były jasne dla mieszkańców stolicy<sup>599</sup>. Trzeba zatem założyć, że na początku 532 r. lud Konstantynopola miał w świeżej pamięci obchody święta 11 maja.

Mamy zatem z grubsza wyznaczony punkt początkowy „renesansu” święta urodzin. Co z punktem końcowym? Sądzę, że odpowiedzi dostarcza *Kronika Wielkanocna*, we wzmiance na temat

---

na tarczy w tradycji bizantyńskiej por. W. Enßlin, „Zur Torqueskrönung und Schilderhebung bei der Kaiserwahl”, *Klio. Beiträge zur alten Geschichte* 35 (1942) ss. 268 – 298; C. Walter, „Rising on a shield in Byzantine iconography”, *Revue des études byzantines* 33 (1975), ss. 133 – 176 oraz H.P. L’Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...* ss. 103 – 109.

<sup>597</sup> Por. Komentarz do angielskiego przekładu Malalasa (s. 278) oraz: J.B. Bury, „The Nika Riot”, *Journal of Hellenic Studies* 17(1897), ss. 92 – 119; M. Meier, „Die Inszenierung einer Katastrophe: Justinian und der Nika-Aufstand”, w: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142 (2003), s. 277. Por. także B. Croke, „Malalas, the man and his work”, s. 21, zaś o podniesieniu na tarczy Hypatiosa: W. Enßlin, „Zur Torqueskrönung und Schilderhebung...”, ss. 291 – 292.

<sup>598</sup> Prokopiusz z Cezarei, *De Bello Persico* 1,24,22-58, wyd. H.B. Dewing. Do wyniesienia Hypatiosa powracam w rozdziale 3.3.

<sup>599</sup> Oraz gdy rytuał urodzinowy wykazuje związki z rytuałem stanowienia władzy. O tych związkach por. rozdział 3.3.

obalenia cesarza Fokasa w 610 r. Tekst mówi, że w hipodromie spalono wówczas „przedstawienie Fokasa, które za jego życia najgłupszy z ludzi, ubrany w białe szaty wprowadzali do hipodromu niosąc zapalone świece”<sup>600</sup>. Autorzy angielskiego przekładu *Kroniki* słusznie zauważają w komentarzu, że opis ten przypomina obchody urodzin miasta. Wydaje się, że Fokas nawiązał do nich, wprowadzając wszakże do hipodromu nie przedstawienie Konstantyna Wielkiego, ale swój własny wizerunek<sup>601</sup>. Również tu musimy założyć, że tego rodzaju przedsięwzięcie (odczytane, jak się domyślamy, jako akt na pograniczu bluźnierstwa) mogło być zrozumiałe jedynie, jeśli ceremonia urodzinowa była nadal praktykowana, a przynajmniej trwale obecna w świadomości mieszkańców stolicy. Wniosek z tego, że około 610 r. tradycja obchodów urodzin miasta była nadal – przynajmniej w szczątkowej formie – kultywowana. Nie możemy powiedzieć dokładnie, kiedy wygasła, choć fakt usunięcia przez *Kronikę Wielkanocną* słów Malalasa o świętowaniu dnia 11 maja sugeruje, że mogło się to stać wkrótce po 610 r.<sup>602</sup> W każdym razie powstałe w VIII w. *Parastaseis Syntomoi Chronikai* już owych obchodów nie znają, bo dwukrotnie próbują odpowiedzieć na pytanie, kiedy ich zaprzestano – raz przekonując, że stało się to za Teodozjusza Wielkiego, raz, że za Juliana Apostaty<sup>603</sup>. A zatem w VIII w. procesja należała już do przeszłości, na tyle odległej, by wydawała się zamierzchła, a zarazem na tyle bliskiej, by przytaczać jeszcze wiele interesujących szczegółów na temat jej przebiegu.

Trzeba w tym miejscu ponownie odwołać się do materiału numizmatycznego, który daje nam do ręki dodatkowe argumenty w sprawie „renesansu” święta urodzin. Znane są mianowicie serie monet srebrnych, pozbawionych znaków menniczych, nawiązujących wprost do jednej z omawianych na początku rozdziału emisji z 330 r. Na ich awersie widnieje postać *Constantinopolis* w hełmie z pióropuszem, na rewersie zaś litera K [rys. 14]. S. Bendall, który jako jedyny badał owe serie, zwrócił uwagę, że zarówno cechy stylistyczne postaci *Constantinopolis* jak i kontekst znalezienia niektórych monet tego rodzaju wskazują na początki panowania Justyniana jako na czas emisji<sup>604</sup>. Co ciekawe, monety tego rodzaju były następnie bite przez kilka dziesięcioleci, a ostatnie ich serie wiązać można z panowaniem Fokasa (602-610)<sup>605</sup>. Bendall zwraca uwagę, że monety te służyły najprawdopodobniej do rozrzucania wśród tłumu podczas oficjalnych okazji (świadczą o tym zwłaszcza brak znaku menniczego) i wiąże emisję po 530 r. z działalnością – nie zawsze już podówczas obieranych – konsulów. Tymczasem w kontekście tego, co powiedziano powyżej, połączyć je należy niewątpliwie z

<sup>600</sup> *Chronicon Paschale* 701. [τὴν εἰκόνα] Φωκᾶ, ἣτινα εἰσῆγον ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ εἰς τὸ ἵππικὸν μετὰ κηραψίας ἀσπροφοροῦντες οἱ μάταιοι τῶν ἀνθρώπων. Forma imperfektu εἰσῆγον może mieć znaczenie iteratywne („wprowadzali”), sugerujące, że opisywana procesja była rodzajem zwyczaju za panowania Fokasa.

<sup>601</sup> Tak w komentarzu do angielskiego tłumaczenia *Kroniki* sugerują M. Whitby i M. Whitby (s. 153).

<sup>602</sup> Tak C. Heucke, *Cirkus und Hippodrom als politischer Raum...*, ss. 97 – 99.

<sup>603</sup> *Parastaseis* 38; *Parastaseis* 5.

<sup>604</sup> S. Bendall, „Some comments on the anonymous silver coinage of the fourth to sixth centuries A.D.”, *Revue Numismatique* 158 (2002), ss. 150 – 151 (Seria 8).

<sup>605</sup> *Ibidem*, ss. 151 – 152.

renesansem święta urodzin Konstantynopola 11 maja<sup>606</sup>: czas, w którym były one bite idealnie odpowiada obrazowi rysującemu się w źródłach pisanych.



Rysunek 14. Anepigraficzna moneta z *Constantinopolis* z VI w.

Wzrost antykwarecznego zainteresowania początkami miasta, jak i ewentualny renesans samych obchodów połączyć można bez większego problemu z działalnością Justyniana i jego odwołaniami do Konstantyna Wielkiego. Nie ulega wątpliwości, że Justynian pozował na „nowego Konstantyna” na bardzo wielu płaszczyznach, w tym również (a może przede wszystkim) w roli założyciela Konstantynopola<sup>607</sup>. Uważnij przyjrzyć się tu warto programowi odbudowy stolicy po powstaniu Nika. Bez kłopotu odnajdziemy tu punkty, które pozwalają uznać ów program za swego rodzaju powtórzenie (lub twórcze rozwinięcie, co w wymiarze ideowym jest właściwie tym samym) fundacji konstantyńskich. O Hagii Sophii, uważanej wszak za miejsce szczególnie związane z Konstantynem, była mowa w poprzednim rozdziale. Ale nawiązań jest dużo więcej: odbudowa hipodromu, senatu przy Augusteionie, łaźni Zeuxipposa, wystawienie kolumny cesarza na Augusteionie i rozbudowa (pod koniec życia) kościoła i mauzoleum św. Apostołów to najważniejsze przykłady<sup>608</sup>. Choć fundacje Justyniana mają być bardziej okazałe od zniszczonych budowli, bardziej od nich „nowoczesne”, to jednak zasadniczy plan miasta nie zostaje niemal wcale zmieniony, a nowe

<sup>606</sup> Podobna sugestia znajduje się również w tekście Bendalla (Bendall 2002: 151), który jednak w końcu przychylił się raczej do koncepcji emisji monet na użytek konsulów. Bendall uważa, że urodziny Konstantynopola obchodzone były najwyżej raz na dziesięć lat, co nie współgra mu z datowaniem kolejnych serii – tymczasem nie ulega wątpliwości, że święto to obchodzono (przynajmniej w założeniu) co roku.

<sup>607</sup> G. Downey, *Constantinople in the Age of Justinian*, Norman 1960, ss. 12 – 14; M. Meier, „Inszenierung einer Katastrophe...”.

<sup>608</sup> O programie odbudowy Konstantynopola przez Justyniana por. J. Bardill, *Brickstamps of Constantinople*, t. I : *Text*, Oxford 2004, ss. 34 – 37 oraz komentarze P. Grotowskiego w polskim tłumaczeniu *O budowlach Prokopiusza*.

budynki powstają dokładnie na miejscu swych zburzonych odpowiedników<sup>609</sup>. W końcu, w świetle rozważań z pierwszego rozdziału, nie bez znaczenia jest też zapewne odnowa kościoła św. Michała pod Konstantynopolem, o którym dowiadujemy się od Prokopiusza<sup>610</sup>.

Podsumowując: materiał numizmatyczny i źródła pisane wskazują, że poczynawszy od ok. 530 r. w Konstantynopolu gwałtownie wzrosło zainteresowanie historią dedykacji miasta, a jednocześnie zaczęto regularnie urządzać obchody święta 11 maja. Na święto to składała się procesja urodzinowa i igrzyska. W roku 530, znaczącym najpewniej początek „renesansu”, obchodzono 200. rocznicę dedykacji Konstantynopola. Zważywszy, jak żywa była w cesarstwie rzymskim tradycja świętowania okrągłych rocznic założenia Rzymu, wydaje się bardzo prawdopodobne, że Justynian, w czwartym roku swoich rządów, postanowił urządzić huczne obchody bicentynaliów Konstantynopola i tym samym zapoczątkować okres wzmożonego zainteresowania obchodami dedykacji miasta. Tak zresztą widzi to również S. Bendall<sup>611</sup> – numizmatyka okresu późnego cesarstwa zna wiele przykładów emisji okolicznościowych związanych z okrągłymi rocznicami założenia Rzymu. Wiemy, że powstanie Nika spowodowało, że na pewien czas zawieszono w mieście wszelkie imprezy w hipodromie, jednak odbudowa stolicy po zniszczeniach, przy okazji której Justynian stylizował się wszak na nowego Konstantyna, stanowiła wspaniałą okazję do ponownego reaktywowania święta 11 maja w latach 40.<sup>612</sup> Tradycja ta trwała zapewne do końca panowania Fokasa lub nieco dłużej. Powodem jej przerwania mogło być „bluźniercze” wykorzystanie procesji urodzinowej do kultu cesarskiego, choć może raczej decydującą rolę odegrały inne czynniki, zwłaszcza stopniowe zamieranie życia miejskiego w VII i VIII w.

„Odrodzenie” tradycji w VI w. nie oznacza naturalnie, że we wcześniejszym okresie nie obchodzono w stolicy święta dedykacji Konstantynopola. Sam fakt, że w VI w. autorzy dotarli do jego opisu, w dodatku uwzględniającego rolę „aktualnie panującego cesarza” (jeśli nie była ona innowacją VI-wieczną) świadczy o tym, że dedykację Konstantynopola w jakichś okresach świętowano<sup>613</sup>.

---

<sup>609</sup> Ibidem, s. 36. Por. C. Mango, „The Development of Constantinople as an Urban Centre”, w: *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers*, red. A.D. Caratzas, New Rochelle 1986, s. 126.

<sup>610</sup> Prokopiusz, *De aedificiis* 1,8,2; 1,8,7-14; 1,8,17-19.

<sup>611</sup> S. Bendall, „Some comments on the anonymous silver coinage...”, ss. 150 – 151.

<sup>612</sup> Dla uzupełnienia wspomnieć można tu sprawę *dies natalis* Justyniana. Powielana przez całe stulecia pomyłka Ducange’a sprawia, że badacze za ów dzień biorą 11 (bądź 5) maja. Obie te daty wzięte zostały z przekazu Teofanesa, powtarzającego zapis Malalasa o igrzyskach urodzinowych (oczywiście chodziło o urodziny miasta) 11 maja 547 i 555 r., w zapisie rzymskim: 5. dnia przed idami maja. J. Zwalf, który pokazał genezę owej pomyłki, zauważył jednocześnie, że *dies natalis* Justyniana przypadał najprawdopodobniej na przełom kwietnia i maja (W.J. Zwalf, „Lucubratiunculum de Iustiniani Augusti die natali”, *Subseciva Groningana* 1 (1984), ss. 133 – 142). Choć autor uważa za nieprawdopodobne, by Justynian obchodził swoje urodziny 11 maja, tak by połączyć je z urodzinami miasta, moim zdaniem nie jest to całkiem wykluczone.

<sup>613</sup> Świadectwem takich obchodów może być również wzmianka u Diakrinomenosa, jeśli (co bardzo prawdopodobne) cytujący go autor *Parastaseis* jej nie wymyślił (por. wyżej).



Wydaje się jednak, że tradycja jej obchodzenia nie była trwała ani nieprzerwana, nie sposób bowiem znaleźć jakiegokolwiek jej źródłowego poświadczenia. Szczególnie uderzające jest milczenie Jana Lydosa, który w *De mensibus* w ogóle nie odnotowuje urodzin Konstantynopola (chyba że robi to w niezachowanej części wpisu pod datą 8 listopada).

Stoi to w wyraźnym kontraście zarówno ze świętem 8 listopada które – jak starałam się pokazać w pierwszym rozdziale – było w pierwszych wiekach Bizancjum obchodzone, jak i z tradycją zachodnią: obchody rzymskich Pariliów poświadczone są np. w spisie święt u *Chronografa* 354 r.<sup>614</sup> i przez Prospera z Akwitanii, który odnotowuje, że w 444 r. w Parilia wypadły w Wielki Piątek i z tej okazji nie odbyły się wyścigi<sup>615</sup>. Materiał numizmatyczny, niewsparty źródłami pisanymi, nie przydaje się na wiele: monety bite w wieku IV i V często przedstawiają postać *Constantinopolis*, brak jednak w ich wypadku widocznego związku ze świętem dedykacji Konstantynopola<sup>616</sup>. Próba znalezienia poświadczeń np. obchodów setnej rocznicy dedykacji w 430 r. daje bardzo słabe wyniki: mniej więcej w tym momencie pojawia się na monetach Teodozjusza II nieco inny wizerunek *Constantinopolis*, jednak nic nie wskazuje, by chodziło o emisje okolicznościowe<sup>617</sup>. W takiej sytuacji nietrudno wyobrazić sobie, że święto dedykacji było w jakichś okresach „wznawiane” i że jego datę ustalano na podstawie dostępnej wiedzy i tradycji.

#### Dedykacja Konstantynopola: 11 maja czy 21 kwietnia?

Zanim spróbujemy odtworzyć hipotetyczne okoliczności pomyłki, zapytajmy, czy istnieją ślady jakiegokolwiek związku dedykacji Konstantynopola z datą 21 kwietnia? Moim zdaniem – istnieją. Wskazówek w tym względzie dostarcza nam *Synaksarion konstantynopolitański*. Otóż jego różne rękopisy między 17 a 21 kwietnia umieszczają wspomnienie św. Anthousy, córki cesarza-ikonoklasty Konstantyna Kopronima<sup>618</sup>. Sprawa tego wspomnienia jest dość zawiślana: choć stanowi ono jedyną informację o takiej księżniczce, której imię nie było ani wcześniej, ani później nadawane

---

<sup>614</sup> CIL I, 247. Tenże *Chronograf* odnotowuje również, że Romulus założył Rzym właśnie 21 kwietnia, w Parilia: *Chronica Minora* I, 144

<sup>615</sup> Ibidem I, 479.

<sup>616</sup> J.P.C. Kent, *Roman imperial coinage* VIII, ss. 57 – 58.

<sup>617</sup> Ibidem, por. pl. 7, nr 215. S. Bendall, „Some comments on the anonymous silver coinage...”, s. 152 uważa, że kilka sztuk monet srebrnych z „K” na rewersie (por. wyżej) może być wcześniejszych niż 530 r. i wiąże je z obchodami stulecia założenia miasta w 430 r. Sam badacz nie jest wszakże przekonany do swojej tezy, która zresztą – sądząc z opisów na aukcjach – traktowana jest przez numizmatyków jako wątpliwa: (por. np. datację na: [http://www.acsearch.info/search.html?search=similar%3A268815&view\\_mode=1#15](http://www.acsearch.info/search.html?search=similar%3A268815&view_mode=1#15) – dostęp: marzec 2013).

<sup>618</sup> *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, wyd. H. Delehaye, pod datą 17 kwietnia i aparat krytyczny tamże.

cesarskim córkom, badacze przyjmują raczej, że istniała ona naprawdę<sup>619</sup>. Sam bardzo sztaprowy żywot (pobożna córka cesarska, która opiekowała się sierotami i wstąpiła do klasztoru, gdzie zmarła w aurze świętości) nie pozwala powiedzieć o tej postaci właściwie nic.

Z mojego punktu widzenia uderzające jest tu pojawienie się aż dwóch kluczowych imion (Anthousa i Konstantyn) w okolicach daty 21 kwietnia. Wydaje się całkiem prawdopodobne, że żywot św. Anthousy powstał jako rozwinięcie jakiejś bardzo skrótowej informacji o „Konstantynie” i „Anthousie”, przekazanej przez dawniejsze kalendarze, które zaznaczały pod tą datą wspomnienie ustanowienia przez Konstantyna Wielkiego tyche Konstantynopola<sup>620</sup>. Uderzające, że również Jan Lydos, który, jak wspomniałam, nie wymienia w *De mensibus* daty dedykacji Konstantynopola, poświęca Anthousie (tyche Konstantynopola) sporo miejsca właśnie pod datą 21 kwietnia, przy okazji opowieści o założeniu Rzymu<sup>621</sup>.

Przejdźmy teraz do najbardziej spekulatywnej części wywodu, czyli próby odtworzenia mechanizmu ewentualnej pomyłki. Data dzienna dedykacji Konstantynopola, 11 maja 330 r., pojawia się w dwóch rodzinach źródeł. Po pierwsze, są to *Consularia Constantinopolitana*, tekst przekazujący jedną z redakcji *fasti* konsularnych, czyli spisów konsulów na kolejne lata wraz z adnotacjami historycznymi<sup>622</sup>. Zapis brzmi: *Gallicano et Symmacho. His cons. dedicata est Constantinopoli die V idus Mai*<sup>623</sup>. Po drugie, datę przekazują wspominane wielokrotnie teksty narracyjne: *Kronika* Malalasa i tekst Hesychiosa. Hesychios datuje dedykację tak: „11 dnia miesiąca maja w 25. roku swoich

<sup>619</sup> Badacze wskazują, że okoliczności potwierdzające istnienie córki Konstantyna Kopronima o imieniu Anthousa znajdziemy w innych tekstach hagiograficznych. Istnieje mianowicie żywot innej św. Anthousy, opatki klasztoru w Mantineion: miała ona, jako zwolenniczka kultu obrazów, być męczoną na rozkaz ikonoklasty Konstantyna Kopronima, a następnie przepowiedzieć szczęśliwe bliźniacze rozwiązanie jego brzemienną małżonkę (<sup>619</sup> *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* pod datą 27 lipca, por. C. Mango, „St. Anthousa of Mantineon and the family of Constantine V,” *Analecta Bollandiana* 100 (1982), ss. 401 – 9). Św. Anthousa opatka Mantineion pojawia się jeszcze w gruzińskim żywocie św. Romana (por. P. Peeters, „S. Romain le néo-martyr († 1er mai 780), d’après un document géorgien”, *Analecta Bollandiana* 30 (1911), ss. 396 – 397), przy czym imię to nie jest pewne: w jednym z dwóch rękopisów nazywa się ona Amysia. Wedle C. Mango, historia błogosławieństwa św. Anthousy opatki dla nienarodzonych dzieci Konstantyna Kopronima jest prawdziwa, a jedno z bliźniąt nazwano na cześć opatki właśnie Anthousa (przy czym nie wiemy z żadnych innych źródeł, by którekolwiek ze znanych dzieci Konstantyna Kopronima miało sieostre-bliźniaczkę). W moim przekonaniu teksty hagiograficzne z trudem tylko pozwalają na tego rodzaju rekonstrukcje wypadków.

<sup>620</sup> Historia pary św. Anthousa – Konstantyn Kopronim może być (zarówno w żywocie św. Anthousy księżniczki, jak i św. Anthousy opatki) narracyjnym rozwinięciem przekonania, że imiona te przynależą do wspólnej opowieści. Wskazuje na to zwłaszcza przedziwny zwrot w żywocie tej drugiej świętej, którą Konstantyn Kopronim najpierw każe wziąć na męki, a następnie odwiedza jakby nigdy nic w jej klasztorze i otrzymuje od niej błogosławieństwo. Żywot zachowany w *Synaksionie konstantynopolitańskim* wydaje się przez to złożeniem dwóch różnych opowieści o tym, w jaki sposób para św. Anthousa – Konstantyn weszła ze sobą w interakcję. Odnotować też można – nie kładąc specjalnego nacisku na tę okoliczność – że datę wspomnienia św. Anthousy opatki (27 lipca) dzieli tylko kilka dni od rzymskiego święta opiconsiwów, najważniejszego dnia wspomnienia Ops, będącej, jak pokazywałam wcześniej, łacińskim odpowiednikiem Anthousy.

<sup>621</sup> Jan Lydos, *De mensibus* 4,73; 4,75.

<sup>622</sup> R.W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*, Oxford 1993, s. 236.

<sup>623</sup> Zwraca uwagę niepoprawna, datywna/ ablatywna forma „Constantinopoli”. Podobny zapis znajduje się pod r. 361: „dedicatum est Constantinopoli dominicum”, czyli „w Konstantynopolu dedykowano kościół” (Hagię Sophię).

[Konstantyna] rządów (...)"<sup>624</sup>. Malalas pisze zaś: „Za konsulatu Gallikanosa i Symmachosa Konstantyn dedykował dawne Byzantion (...). Urządził też wielkie święto 11 dnia miesiąca artemisios, czyli maja, w 378 roku wedle ery antiocheńskiej. (...) Tego samego dnia, 11 maja, nakazał otworzyć łaźnie Zeuxipposa”. Na skrzyżowaniu tych tradycji znajduje się *Kronika Wielkanocna*, której autor korzystał zarówno z tekstu Malalasa, jak i z jakiejś wersji *fasti*.

Przy założeniu, że do ewentualnej pomyłki doszło dość późno, czyli krótko przed VI-wiecznym „renesansem” święta dedykacji Konstantynopola, jej trop znajdziemy być może w *Kronice* Malalasa. Wiemy, że autor ten przytaczał wiele ze swoich źródeł *in extenso*: widać to również na przykładzie zapisu dat – daty dzienne bywają podawane wedle kalendarza macedońskiego lub rzymskiego, daty roczne zaś „od stworzenia świata”, wedle ery antiocheńskiej, roku panowania cesarza bądź wedle par rzymskich konsulów; bywa, że odnotowana jest indykcja. Nie znajdziemy u Malalasa żadnej skłonności do ujednolicenia zapisu dat, można zatem sądzić, że konkretne sposoby datacji pochodzą wprost z konkretnych źródeł, z których czerpał autor. Daty dzienne bywają bardzo trudne do weryfikacji, bowiem pomyłki i przesunięcia zdarzają się w ich przypadku permanentnie. Jedna wzmianka jest wszakże niemal bez żadnej wątpliwości wynikiem pomyłki tego samego rodzaju, jaką chcielibyśmy widzieć dla dedykacji Konstantynopola. Chodzi o datę śmierci cesarza Leona I podaną w księdze XIV: 3 lutego 474 r. (data podana wedle „kolejnych dni miesiąca”)<sup>625</sup>. Śmierć Leona odnotowana została w wielu innych źródłach i wiemy, że miała ona miejsce 30 stycznia 474 r.<sup>626</sup> 30 stycznia to wedle kalendarza rzymskiego 3. dzień przed kalendami lutego, co sprawia, że powszechnie znana data (30 stycznia) i data zanotowana u Malalasa (3 lutego) są wobec siebie symetryczne, tak jak 11 maja i 21 kwietnia<sup>627</sup>.

Podobieństwa pomiędzy zapisem daty śmierci Leona i datą dedykacji Konstantynopola nie kończą się na tym. Oba wydarzenia datowane są wedle ery antiocheńskiej, co uprawdopodabnia fakt ewentualnego zaczerpnięcia obu wiadomości (i dat) z tego samego źródła. Więcej nawet: w obu przypadkach Malalas wkrótce po wzmiance informuje, że opisane zdarzenia zaczerpnął od Nestorianosa. Imię Nestorianosa, autora zaginionego dzieła historycznego (o którym wiemy, że daty w swoim dziele przytaczał wedle ery antiocheńskiej i kalendarza macedońskiego)<sup>628</sup>, pojawia się w

<sup>624</sup> Hesychios, *Patria* 42. κατὰ τὴν ἐνδεκάτην τοῦ Μαΐου μηνὸς (...) ἐν ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ εἰκοστῷ πέμπτῳ

<sup>625</sup> Malalas, *Chronographia* 16, 46.

<sup>626</sup> Datę śmierci Leona dyskutuje Grierson 1962: 44. Pojedyncze wzmianki mówią o 31 stycznia, lecz na podstawie dyskusji źródeł autor jednoznacznie opowiada się za 30 stycznia jako datą prawidłową.

<sup>627</sup> Grierson uważa, że chodzić mogło o zamianę „3. dnia przed kalendami lutego” na „3. dzień przed nonami lutego” (ibidem). Oznaczałoby to jednak podwójną zmianę: najpierw tę postulowaną przez Griersona, a następnie jeszcze przeliczenie 3. dnia przed nonami lutego na „3 lutego” – tak bowiem data ta zapisana jest u Malalasa.

<sup>628</sup> P. Janiszewski, „Nestorianos”, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 3, s. 166.

*Kronice* Malalasa dwukrotnie, właśnie w pobliżu analizowanych dat<sup>629</sup>. Można spekulować, że to właśnie Nestorianos był autorem (lub przekazicielem) omyłkowo podanych dat dziennych. Ponieważ kronika Nestorianosa kończyła się w roku 474, oznaczałoby to, że błędny zapis daty dedykacji Konstantynopola pojawił się pod koniec V w.<sup>630</sup> – jeśli naturalnie założyć, że obie omawiane pomyłki powstały w tym samym momencie.

Hipoteza jest kusząca i zgrabna, jednak nie sposób pominąć milczeniem wątpliwości, jakie budzi. Najważniejszą z nich jest przekaz przechowywanych w Hiszpanii łacińskich *Consularia Constantinopolitana*. Wydawca *Consularia* uważa, że informacja o dedykacji Konstantynopola została do nich dopisana między 346 a 370 r. w Konstantynopolu, kiedy jedna z kolejnych redakcji uzupełniła dawniejszy spis konsulów o informacje z życia miasta, w tym informacje wsteczne: pierwszą z nich miałyby być dedykacja Konstantynopola<sup>631</sup>. Tymczasem jeśli przyjmiemy powyższe wywody za słuszne, należałoby przyjąć, że adnotacja (a przynajmniej data dzienna) w *Consularia* została dopisana dużo później, bo przynajmniej po rozpoczęciu „renesansu” święta dedykacji, który utrwalił i rozpowszechnił datę 11 maja jako dzień dedykacji Konstantynopola. Oczywiście, takie przesunięcie jest możliwe: charakter źródła powoduje, że nie ma faktycznie możliwości określenia, w którym momencie przed ostateczną redakcją (a nawet przed powstaniem rękopisu) dana adnotacja znalazła się na liście konsulów<sup>632</sup>. Z drugiej zaś strony świadectwo tzw. *Kroniki galijskiej 511 r.* wskazuje, że w VII w. (bo z tego okresu pochodzi znana nam redakcja tego tekstu), wiedza o dacie dziennej dedykacji Konstantynopola była obecna na Zachodzie<sup>633</sup> - informację do *Consulariów* wprowadzić mógł zatem któryś z ich zachodnich redaktorów/ kontynuatorów. Należałoby wówczas uznać, że również *Kronika*

<sup>629</sup> Malalas, *Chronographia* 13,14; 14,47. O Nestorianosie: P. Janiszewski (por. poprzedni przypis), ss. 166 – 167.

<sup>630</sup> Z tej samej tradycji błędną datę mógł zaczerpnąć Hesychios, którego przekaz ma ewidentne cechy wspólne z tekstem Malalasa.

<sup>631</sup> W pierwszej połowie IV w. tekst „narastał” najpierw w Rzymie, a potem w Galii, przy czym jeden z autorów miał do dyspozycji jakieś źródło dotyczące dat imperialnych z okresu panowania Konstantyna (wyniesienia do godności cesarów i Augustów, najważniejsze bitwy). Informacje stricte „konstantynopolitańskie” miały zostać uzupełnione dopiero później, a dedykacja miasta miała być pierwszą z nich. Por. R.W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius*, ss. 193 – 194.

<sup>632</sup> Burgess zakłada, że *Consularia* powstawały w następujący sposób: pierwsza redakcja, spisana w jakimś konkretnym miejscu była w innym miejscu (właściwie bez zmian) kopiowana, po czym dopisywano do niej bieżący materiał za następne lata. Po jakimś czasie proces się powtarzał. Obfitość materiału historycznego związanego z danym obszarem geograficznym oznacza dla Burgessa, że jakaś kopia *Consularia* zawędrowała właśnie w ten rejon. Jest to oczywiście bardzo prawdopodobne, i częstokroć zapewne odpowiada faktom, nie ma jednak możliwości udowodnienia, że konkretna wzmianka dopisana została do tekstu w konkretnym miejscu i czasie. Np. zachodni w dużej mierze materiał po 389 r. przeplata się w *Consularia* z materiałem konstantynopolitańskim, co oznacza że część wiadomości trafiła do tekstu za pośrednictwem źródła pisanego, bądź też że ktoś uzupełniał starsze wzmianki o sobie informacje lokalne.

<sup>633</sup> *Chronographus anni CCCLIII*, wyd. T. Mommsen, notuje w 23. roku panowania Konstantyna: *Constantinopolis dedicata V id. Maias*. Mommsen (ibidem: 627) był zdania, że informacja ta została zaczerpnięta przez autora *Kroniki 511 r.* z innej redakcji *fasti*. Uważam, że jest to mało prawdopodobne: przede wszystkim, byłby to jedyny w *Kronice* przejętek z tego źródła, gdy tymczasem teksty tego rodzaju właściwie zawsze przejmują od siebie całe serie wzmianek. Bezpośredniemu przejęciu zdaje się też przeczyć odmienna konstrukcja notek. Moim zdaniem obu wzmianek nie łączy żadna możliwa do odtworzenia filiacja źródłowa.

*Wielkanocna* powtarza datę 11 maja bądź po prostu za *Kroniką* Malalasa, bądź za późną i „dostosowaną” już redakcją *fasti*<sup>634</sup>. Stosunkowo późne zaistnienie pomyłki zmuszałoby ponadto do reinterpretacji pochodzącego z 389 r. zapisu w *Kodeksie Teodozjusza* o obchodzeniu jako świąt dni (pl.) urodzin Rzymu i Konstantynopola<sup>635</sup>. Zapis rozumieć trzeba by w ten sposób, że świętami miały być nie 21 kwietnia i 11 maja, lecz 21 kwietnia i 8 listopada (co zresztą – jak pisałam) wydaje się dość prawdopodobne w obliczu argumentów przedstawionych w poprzednim rozdziale.

Wszystkich tych „przesunięć” można uniknąć, jeśli założy się wczesne przeniesienie święta dedykacji z 21 kwietnia na 11 maja. Wczesnych śladów „omyłki” brak, pozostają jedynie dywagacje. Wiemy, że dat obchodzenia świąt nie trzymano się w rzymskiej tradycji przesadnie sztywno. Zbieżność z innymi obchodami i różne inne względy powodowały, że przenoszono je na inny dzień. Tego rodzaju roszady mogły powodować – zwłaszcza przy jedynie sporadycznych obchodach – że pierwotna data straciła na znaczeniu, a w poszukiwaniu „właściwego” dnia natrafiono na błędny zapis daty dedykacji. Powodów „przesuwania” święta obchodzonego 21 kwietnia widać sporo. Po pierwsze, urządzenie dedykacji Konstantynopola w dniu Pariliów mogło być propagandowo celowe w 330 r., bowiem zrównywało nowe miasto z Rzymem. Jednak w późniejszym okresie wymowa takich wspólnych obchodów mogła być „przeciwnie skuteczna” – Konstantynopol, choć „drugi Rzym”, powinien się jednak odróżniać od miasta-matki. Po drugie, ważnym czynnikiem mogła być Wielkanoc: najpóźniejsza możliwa data Wielkanocy to 25 kwietnia, co oznacza, że co jakiś czas 21 kwietnia wypadał w Wielkim Tygodniu<sup>636</sup>. Choć, jak wiemy, w Rzymie z problemem tym sobie radzono, to

---

<sup>634</sup> Wartym zaznaczenia wątkiem jest tu sprawa tzw. *Fasti Berolinenses*. Są to spisane po grecku *fasti*, zachowane w szczątkowej formie na jednej, bardzo zniszczonej karcie papirusowej przechowywanej w Berlinie. Imiona konsulów są zapisane większymi literami, zaś adnotacje historyczne – mniejszymi. *Fasti* te zostały wydane w 1937 r. przez Hansa Lietzmanna (Lietzmann 1937: 341-344), który opierał się w równiej mierze na rękopisie, co na sporządzonych wcześniej notatkach W. Schubarta. W bardzo wielu miejscach Lietzmann nie był w stanie dojrzeć w tekście słów, które odczytał Schubart (Lietzmann 1937: 342). W związku z tym niektóre fragmenty (w zasadzie wszystkie adnotacje historyczne) są w wydaniu podkreślone, co zgodnie z uzusem edytorskim oznacza, że tekst, choć wcześniej przez kogoś odczytany, nie był widoczny dla wydawcy. Do fragmentów tych należy również zdanie: [τ]αύτη τῇ ὑπ. ἀφιέρωθῃ Κωστ. πο. πρὸ εἰς ἰδῶν Μαῖων. Dwa publikowane zdjęcia karty (Lietzmann 1937: po s. 339 oraz Weitzmann 1971: 121) nie pozwalają – co nie dziwi – stwierdzić nic więcej ponad to, że pod odpowiednim rokiem znajdował się jakaś adnotacja. W miejscu, gdzie zgodnie z odczytem spodziewać się można daty dziennej dedykacji, na fotografiach widnieje plama. Z drugiej strony istnieje duże prawdopodobieństwo, że odczyt Schubarta (tak tu, jak i w innych miejscach) był inspirowany *Consularia Constantinopolitana*. Wprawdzie *Fasti Berolinenses* datowane są w oparciu o kategorie paleograficzne na przełom IV i V w., jednak wobec tak niepewnego odczytu adnotacji trudno uznać je za niezależne poświadczenie daty dziennej dedykacji Konstantynopola.

<sup>635</sup> *Codex Theodosianus* II, 8, 19.

<sup>636</sup> Tu akurat daje do myślenia fakt, że w sporze o datę Wielkanocy prowadzonym między Rzymem a Aleksandrią, akurat w 333 r. – pierwszym spornym roku po dedykacji Konstantynopola – Wielkanoc przesunięto na 15 kwietnia, by nie wypadła ona 22 kwietnia. Podobna sytuacja powtórzyła się w 349 r. Od połowy IV w. nie widać już podobnych przesunięć (K. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, ss. 50 – 55). Najprawdopodobniej zaczęto wówczas w latach „późnych Wielkanocy” przekładać w Rzymie Parilia, jak to miało miejsce w 444 r. Jeśli na urodziny Konstantynopola również świętowano początkowo 21 kwietnia, to może właśnie gdzieś około połowy IV w. termin ten – ze względu na Wielkanoc – stał się ruchomy.

jednak zbieżność taka nie była korzystna. Po trzecie w końcu, procesja dedykacyjna tak bardzo silnie koncentrowała się na osobie Konstantyna, że niechętni mu władcy (wyobrazić sobie można tu zwłaszcza Juliana) mogli zarzucać tradycję obchodów, by nie eksponować roli Konstantyna i jego rodu w symbolice imperium.

Próba przedatowania dedykacji Konstantynopola z 11 maja na 21 kwietnia 330 r. wynika z przyjęcia pewnego całościowego obrazu wydarzeń, który wyłania się po dokładnej analizie źródeł. Wynika z niej, że idea Konstantynopola-Rzymu była centralną i wszechobecną ideą towarzyszącą owemu wydarzeniu. Dwie okoliczności powodują, że zmiana daty wydaje się wyjątkowo kusząca: niemożność wskazania, jaki sens symboliczny miałyby mieć przeprowadzenie dedykacji 11 maja oraz intrygująca „symetryczność” pomiędzy dniem urodzin Konstantynopola a dniem urodzin Rzymu. Wobec zgromadzonych argumentów wydaje się, że powinno się przynajmniej hipotetycznie dopuścić możliwość, iż dedykacja Konstantynopola miała miejsce 21 kwietnia.

### **ROZDZIAŁ 3. ZAŁOŻENIE KONSTANTYNOPOLA W TRADYCJI BIZANTYŃSKIEJ**

Konstantyn, zakładając – a przede wszystkim dedykując – Konstantynopol, starał się przeprowadzić akt mityczny. Jego celem było założenie Rzymu (nieco innego od pierwowzoru, ale jednak Rzymu), tak jak wedle wyobrażeń współczesnych założony on został przez Romulusa. Romulus działał w rzeczywistości mitycznej i taką właśnie rzeczywistość – w czasie historycznym, w bieżącym politycznym „dzianiu się” – musiał wykreować Konstantyn podczas zakładania miasta. Zaobserwować można przy tym kilka paradoksów. I tak, wydarzenia mityczne obecne są w rzeczywistości historycznej poprzez swoje pamiątki: rytuały, miejsca pamięci. Konstantyn, jak się wydaje, stworzyć musiał owe pamiątki wraz z miastem – np. wznosił dla siebie heroon (czy też „izbę pamięci”), ustanowił święto dedykacji miasta i zaplanował jego obchody<sup>637</sup>. Nasza wiedza o mechanizmach powstawania mitu i jego związkach z rytuałem pokazuje, że celowość zachowań mitycznych ojców-założycieli jest w tym względzie jedynie złudzeniem: to wspólnota upamiętniająca danego bohatera tworzy owe pamiątki, przypisując mu ich ustanowienie. Konstantyn wziął owo przekonanie za dobrą monetę i postąpił tak, jak wyobrażano sobie, że postępowali mityczni bohaterowie.

Podobnie rzecz miała się z innym, kluczowym wymiarem mitu: wartościami, jakie reprezentuje. Mit założycielski jest depozytem wartości istotnych dla wspólnoty, która go tworzy i wyznaje. To w momencie początku powstają najważniejsze dla wspólnoty instytucje i tworzą się istotne dla jej funkcjonowania podziały. Znow jednak, owe instytucje i podziały są zazwyczaj późniejszą projekcją przekonań wspólnoty na osadzony w czasie mitycznym proces jej kształtowania się. Konstantyn i tutaj traktował ową funkcję mitu założycielskiego na poważnie i ukonstytuował miasto, wpisując je w zamierzony przez siebie kontekst ideowy: ustanowił nową tyche miasta, poświęcił miasto bóstwu (Bogu?), stworzył kluczowe dlań instytucje (np. senat) itd. Celem było nadanie miastu specyficznego, chrześcijańsko-rzymskiego charakteru.

Można argumentować, że działanie Konstantyna nie mogło wyglądać inaczej, skoro początki miasta zawsze traktowane były jako moment mityczny, co niejako zmuszało fundatora (każdego miasta) do stylizowania się na mitycznego bohatera. Owszem, jest w tym racja. Wydaje się wszakże, że w przypadku Konstantynopola owo napięcie między mitem a historią było wyjątkowo silne, a

---

<sup>637</sup> Tak przedstawiają rzecz Malalas, Hesychios i 56. rozdział *Parastaseis*, i nie ma powodów, by nie wierzyć tej intuicji.

paradoksy z niego wynikłe wyjątkowo odczuwalne: Konstantyn działał w określonej rzeczywistości politycznej i do niej się odnosił, a zarazem świadomie tworzył miasto gruntownie różniące się pod względem ideowego charakteru od wszystkich znanych nam fundacji. Założenie drugiego Rzymu i jednocześnie pierwszego miasta nie-pogańskiego to przedsięwzięcie niemające sobie równych. Odwołanie się na wielką skalę do języka rytuału – i, automatycznie, mitu – było niezbędne, by ową symbolikę skutecznie zaszczepić.

Ów paradoks „mitu w czasie historycznym” znikł, gdy założenie Konstantynopola zaczęło faktycznie należeć do mitycznej przeszłości. Stało się to bardzo szybko, a to z dwóch powodów: po pierwsze, „mityzacja” owego wydarzenia była jedynie realizacją intencji Konstantyna – założenie miasta miało być mitem i się nim stało; po drugie, powstanie Konstantynopola faktycznie okazało się momentem przełomowym dla dziejów cesarstwa rzymskiego, przez co niejako samo przez się wyznaczało początek świata, w którym poruszali się Bizantyńczycy późniejszych epok. Można zatem bez cienia zawahania powiedzieć, że Konstantyn odniósł sukces. Nie tylko jego projekt polityczny okazał się trwały, a jego decyzje ważące dla dziejów cesarstwa (by nie powiedzieć – świata), ale również idee, które stworzył, właściwie nie zostały z biegiem stuleci specjalnie wypaczone, a jedynie rozwinięte i nieco przekształcone. Konstantynopol w wymiarze ideowym okazał się dla Bizantyńczyków z grubsza tym, czym Konstantyn chciał, by się okazał.

Niniejszy rozdział mojej pracy, poświęcony tradycji o założeniu Konstantynopola, dotyczy losów dwóch aspektów mitu założycielskiego: idei i pamiątek. Z jednej strony będę chciała odpowiedzieć na pytanie, co stało się z kontekstem ideowym, w który Konstantyn wpisał Konstantynopol? Jak poszczególne koncepcje Konstantyna były rozwijane, co zostało zgubione, co rozszerzone, a co wymyślone od podstaw? Z drugiej strony postaram się prześledzić losy miejsc, w których rozgrywały się początki Konstantynopola – jak je postrzegano? Scenerią jakich mitycznych wydarzeń się stały? Jakie było ich znaczenie w symbolicznej topografii miasta? Oczywiście, obie części moich rozważań z konieczności będą się przenikać: idee nie istniały w oderwaniu od miejsc, a miejsca były nasycone ideami. Ogrom materiału powoduje, że zmuszona jestem dokonać pewnej selekcji źródeł i tematów: staram się przedstawić zagadnienia najważniejsze i – w moim odczuciu – najbardziej interesujące, omówić najważniejsze przekazy, wskazać kierunki rozwoju poszczególnych wątków.

Analiza tego rodzaju wymaga specyficznej metody badawczej. Za podstawę badania biorę teksty narracyjne – historiograficzne, biograficzne, patriograficzne i inne – i staram się wskazać, jaki świat wyobrażeń kreują. Czynię to w o wiele mniejszym stopniu poprzez konfrontację owych źródeł ze świadectwami o innym charakterze (jak to się działo w poprzednich rozdziałach), koncentrując się w pierwszym rzędzie na umieszczeniu poszczególnych stwierdzeń w kontekście innych wypowiedzi, pochodzących z tego samego lub innego źródła. Choć omawiając teksty będę się starała zachowywać



układ chronologiczny, to chronologia nie będzie nadrzędną zasadą organizującą wywód: ponad nią przedkładam układ problemowy i ukazywanie możliwych kontekstów poszczególnych, odnajdywanych w źródłach wyobrażeń o początkach Konstantynopola nawet w oparciu o teksty odległe czasowo.

### **3.1. Miasto jako pamiątka**

Wspomnienie czasu początków nie istnieje bez przestrzeni, w której rozgrywały się akty założycielskie. Przestrzeń początków funkcjonuje w opowieści niekiedy biernie, jako scenografia rozgrywających się w czasie mitycznym wydarzeń, ale może przede wszystkim czynnie – wywołując owe wspomnienia i je formując. W Konstantynopolu wykształcił się odrębny gatunek literacki, służący wyłącznie opisowi relacji między historią a przestrzenią: patria. W tekstach patriograficznych: u Hesychiosa z Miletu, w tekście *Parastaseis Syntomoi Chronikai* czy w X-wiecznych „patriach właściwych” (czyli *Patriach konstantynopolitańskich*) widać wyraźnie, jak poszczególne punkty przestrzeni: place (choć nie ulice), budynki publiczne, kościoły, posągi prowokują do szukania i tworzenia opowieści o dziejach miasta. Inspiracją bywa nazwa danego miejsca, kształt gmachu lub jego usytuowanie, wygląd rzeźby, zachowana inskrypcja – właściwie każdy szczegół przestrzeni może stać się pretekstem dla rozpoczęcia historycznego wywodu. Nie jest to cecha właściwa wyłącznie tekstom patriograficznym, bo podobne rozważania znajdziemy niemal w każdym gatunku pisarstwa: historiografii, hagiografii, biografii itd., ale patria ową nierozzerwalną współzależność historii i przestrzeni eksploatują do cna.

Czytając narracje patriograficzne spostrzegamy, że przestrzeń Konstantynopola (jak każdego miasta) nie była równomiernie nasycona symboliką. Niektóre miejsca skupiały wokół siebie bardzo wyraźnie wielorakie wątki historyczne czy mitologiczne, inne wywoływały tylko sporadyczne skojarzenia. Najbardziej znaczące miejsca to zarazem te najmocniej nasycone pamięcią o początkach. Nic w tym zresztą dziwnego: skoro opowieść o początkach i przestrzeń owych początków to dwie strony tego samego medalu, to wartości konstytuujące wspólnotę przenikać muszą na równi tak narracje, jak i miejsca. Każda idea wyznaczająca w danej chwili tożsamość miejskiej społeczności powinna znaleźć swoje odzwierciedlenie w micie początków i pozostawić po sobie ślad w miejscach, w których ów mit się rozgrywał.

W Konstantynopolu nietrudno wyodrębnić przestrzeń początków. Pokrywa się ona niemal dokładnie z przestrzenią, w której Konstantyn faktycznie zaaranżował swój „historyczny mit”, aczkolwiek nieporównanie większą siłę oddziaływania na wyobraźnię Bizantyńczyków wydaje się mieć dedykacja niż fundacja miasta. Tłumaczyć to można różnorako. Po pierwsze, Konstantyn pomiędzy fundacją a dedykacją zmienił swój pomysł na to, czym w zasadzie ma być Konstantynopol. Przełomowa, acz w realiach religijnych IV w. nie rewolucyjna, koncepcja poświęcenia miasta nowemu Bogu, Chrystusowi-Logosowi, została usunięta w cień przez monumentalny pomysł uczynienia z Konstantynopola nowego Rzymu. Machina, nazwijmy ją rytualno-propagandowa, uczyniła z dedykacji miasta początek bardziej znaczący niż wytyczenie granic miasta. Nie bez znaczenia jest również fakt, że sam Konstantyn z rozmysłem stworzył w miejskiej przestrzeni pamiątki dedykacji Konstantynopla i

to stworzył tak skutecznie, że w dużej mierze uznane one zostały za scenerię wszystkich aktów początkowych.

Po drugie, większość obszerniejszych przekazów źródłowych, jakimi dysponujemy, powstała w VI w. lub później. W poprzednich rozdziałach starałam się pokazać, że święto 8 listopada, jako dzień upamiętniający fundację miasta, traciło wówczas na znaczeniu, podczas gdy jednocześnie trwał renesans święta 11 maja, upamiętniającego dedykację miasta. Rytualne upamiętnienie danego wydarzenia, cykliczny powrót do czasu początków, podtrzymuje i utrwala pamięć o nich. Ta kultywowana pamięć koncentrowała się w chwili powstania naszych źródeł raczej na dedykacji niż na fundacji. Potwierdzać zdaje się to przekaz Filostorgiosa, jedyna obszerniejsza relacja na temat początków Konstantynopola, uwzględniająca wyraźnie zarówno fundację, jak i dedykację miasta, która spisana została przed połową wieku V.

W końcu zaś chyba sprawa najważniejsza: Konstantynopol to miasto wielu początków. Skarbnica miejskich starożytności pomieścić musi najpierw założycieli Byzantion – i nie jest to bynajmniej sam Byzas, lecz (jak widzimy choćby u Hesychiosa z Miletu) cała gromada postaci łączonych ze sobą najrozmaitszych konstelacjach, z których każda przeżywa swoje losy na kilka sposobów. Drugą cezurę dziejów wyznacza Septymiusz Sewer i jego działalność fundacyjna. Dopiero trzecim początkiem miasta jest założenie Konstantynopola. W tym natłoku wątków, postaci i płaszczyzn czasowych wydarzenia kolejnych początków bywają ze sobą nagminnie kontaminowane, wzajemnie spychają się na narracyjne boczne tory, wątki bardziej nośne wracają do nas w kolejnych odsłonach, podczas gdy te z punktu widzenia wspólnotowego mniej istotne kończą jako pojedyncza wzmianka, samotne imię czy niezrozumiałe zdanie tej czy innej narracji. Los taki, jak się wydaje, spotkał w dużej mierze fundację Konstantynopola, będącą już za czasów Konstantyna rodzajem wstępu do „właściwego” początku, czyli dedykacji.

#### Wspomnienie fundacji Konstantynopola w przestrzeni miejskiej

Nie oznacza to, że wspomnienie fundacji Konstantynopola nie funkcjonuje zupełnie w narracjach, a tym samym w przestrzeni miejskiej. Jest to jednak wspomnienie w dużej mierze zatarte, w wielu przypadkach wręcz stworzone na nowo jedynie na podstawie przeczucia, że akt taki musiał się kiedyś dokonać. Zasadniczą czynnością rytualną podczas fundacji było wytyczenie granic nowego ośrodka. O słabości wspomnień o wydarzeniach 324 r. świadczy okoliczność, że autorzy bizantyńscy nie poświęcają granicom Konstantynopola – czyli jego murom, a w każdym razie murom Konstantyna – zbyt wiele uwagi. Znaczące, że mury te nie pojawiają się w *Parastaseis* ani w *Patriach* jako pamiątki, których historię należałoby wyczerpująco przedstawić.

Autorzy źródeł wiedzą, że Konstantyn wznosił mury Konstantynopola, lecz wymieniają je po prostu jako jedno z wielu cesarskich przedsięwzięć budowlanych w stolicy. Historia murów zajmuje ich o tyle, że ich wznoszenie jest czynnością przypisaną każdemu fundatorowi czy dobroczyńcy miasta. Fundacja konstantyńska wpisuje się w długi szereg takich inicjatyw. Pierwszym budowniczym murów miał być założyciel Byzantion, Byzas, bądź jego żona Fidalia; następnym – cesarz Septymiusz Sewer, kolejnymi – Konstantyn i Teodozjusz<sup>638</sup>. Relacje źródłowe w większości nie zatem czynią z wytyczenia granic Konstantynopola wydarzenia przełomowego, a zwłaszcza jedynego w swoim rodzaju.

Jedynym bodaj śladem znaczenia, jakie przypisywano budowie murów przez Konstantyna, są wzmianki o tym, że po tej czynności cesarz nadał miastu nazwę Konstantynopol. Tak rzecz przedstawia np. Malalas, wedle którego Konstantyn „odnowił” mury Byzasa i „uzupełnił je o wiele dodatków”<sup>639</sup>. Relację tę można uznać za próbę pogodzenia wiadomości o dwóch fundacjach miejskich: druga, konstantyńska, nie ma unieważniać pierwszej (stąd „odnowienie murów Byzasa”), a zarazem – zgodnie z wiedzą historyczną – musi stanowić rozszerzenie obszaru miasta. Dla rozważań topograficznych wzmianka Malalasa daje niewiele, chyba że zestawzić ją z informacją o przebiegu murów Byzasa, znajdującą się w *Kronice Wielkanocnej*. Miały one biec od „[dzielnicy] Petron do bramy św. Emiliana, nieopodal miejsca zwanego Rhabdos”<sup>640</sup>. Rekonstrukcje historyków wskazują, że tak poprowadzone mury otaczały (naprawdę czy tylko w tradycji – nie sposób dociec) po prostu tzw. konstantynopolitańskie Pierwsze Wzgórze na samym końcu półwyspu<sup>641</sup>. Wyobrażenie, że ten malutki obszar mógł być tożsamy z obszarem miasta założonego przez Konstantyna jest całkowicie ahisteryczne, a na gruncie mitycznym pokazuje, jak słabe wspomnienie fundacji Konstantynopola „zjedzone” zostało przez mocniejszą opowieść o założeniu Byzantion i jak dopasowało się do niego również pod względem wyobrażeń przestrzennych.

Inaczej ma się rzecz z IX-wiecznym *Żywotem Konstantyna*, powtarzającym lub parafrazującym (nie jesteśmy w stanie tego stwierdzić) *Historię Kościelną* Filostorgiosa<sup>642</sup>. Tekst wspomina, że miejsce, w którym podczas fundacji miasta zniknąć miał prowadzący Konstantyna anioł i w którym Konstantyn wbił swoją włócznię w chwili wytyczania granic Konstantynopola, miało być tożsame z główną bramą miasta. Niewątpliwie chodzić musi o konstantynopolitańską Złotą Bramę,

---

<sup>638</sup> Na temat murów Konstantyna i ich możliwego przebiegu por. A. van Millingen, *Byzantine Constantinople: The Walls of the City and Adjoining Historical Sites*, London 1899, ss. 15 – 39; R. Janin, *Constantinople byzantine*, s. 176; C. Mango, „The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate”, *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000), s. 176. Mury Konstantyna nie są obecnie uchwytne archeologicznie (choć były widoczne ponoć jeszcze w XIX w., jak twierdził A. van Millingen, *Byzantine Constantinople*, ss. 15 – 18).

<sup>639</sup> Malalas, *Chronographia* 13,8.

<sup>640</sup> *Chronicon Paschale* 493 – 494. ἀπὸ τοῦ καλουμένου Πετρίου ἕως τῆς πόρτας τοῦ ἁγίου Αἰμιλιανοῦ, πλησίον τῆς καλουμένης Ῥάβδου.

<sup>641</sup> A. van Millingen, *Byzantine Constantinople*, ss. 15 – 18; R. Janin, *Constantinople byzantine...* s. 26.

<sup>642</sup> Aparat krytyczny rozdziału 2,9 w: Philostorgius, *Kirchengeschichte*, wyd. J. Bidez.

choć nie wiemy, czy autor ma na myśli Złotą Bramę w murach Konstantyna, czy może we wznoszonych w czasach działalności pisarskiej Filostorgiosa murach Teodozjusza.

Więcej informacji topograficznych znajdziemy w *Patriach*, przytaczających w nieco zmienionej wersji tęże samą znaną od Filostorgiosa opowieść. Tekst relacjonuje, że pierwszym miejscem, w którym towarzyszący Konstantynowi dostojnicy chcieli zatrzymać odmierzającego granice cesarza było forum Konstantyna<sup>643</sup>. Z jednej strony świadczy to, że forum postrzegane było (skądinąd słusznie) jako część „nowego” miasta, z drugiej zaś potwierdza centralne znaczenie forum, „ściągającego” ku sobie wszelkie narracje o początkach Konstantynopola. Ważniejsza jest wszakże wiadomość następna. Otóż w naszej historii anioł nakazał Konstantynowi zatrzymać się (i rozpocząć wytyczanie murów) w miejscu zwanym Exakionion<sup>644</sup>. Był to obszar położony poza murem konstantyńskim, pierwszy przyczółek rozpychającego się w V w. poza swe pierwotne granice Konstantynopola<sup>645</sup>. Mur stojący w tym miejscu (zapewne fragment muru Konstantyna), był widoczny w czasach bizantyńskich, długo po wzniesieniu murów Teodozjusza<sup>646</sup>. Chwytny tu jedyny bodaj raz niech wprost wiążącą topografię miasta z historią jego fundacji w 324 r.<sup>647</sup>

Okoliczności fundacji Konstantynopola, jeśli traktować owo wydarzenie wąsko, nie pozostawiły po sobie żadnych innych pamiątek – poza „Michałowymi”, które omówiłam w pierwszym rozdziale. Jestem wszakże przekonana, że wspomnienie założenia miasta znajdziemy w historycznie niemal nieczytelnych opowieściach *Parastaseis* i *Patriów* na temat walk Konstantyna pod Konstantynopolem. Znajdziemy wśród nich taką relację:

*W okolicach Ta Viglentiou istniała umocniona strażnica Konstantyna, którą przed swoją wizją postawił poza miastem. Powiadają bowiem, że na własne oczy zobaczył wieczorem krzyż. W tej okolicy, jak mówią, Sewer osadził Gazów, a Maksymin, dowódca Konstantyna, walczył z nimi i zabił ich około ośmiu tysięcy. Reszta zaś zsiadła z koni i łamiąc swoje miecze upadła na ziemię u stóp Maksymina i błagała o litość. Gdy ich oszczędzono, wystawili oni posąg Konstantynowi, zrobiony z ich brązowej broni.*

---

<sup>643</sup> *Patria konstantynopolitańska* III, 10, ed. A. Preger.

<sup>644</sup> Ibidem.

<sup>645</sup> Na temat lokalizacji por. R. Janin, *Constantinople byzantin...*, s. 351 – 352. O związku Konstantyna z tym miejscem wspominają także *Patria konstantynopolitańska* II, 54.

<sup>646</sup> Na ten temat R. Janin, *Constantinople byzantin...* s. 34 – 35.

<sup>647</sup> Strukturę podobną do opowieści Filostorgiosa ma jeszcze 39. Rozdział *Patriów* Hesychiosa. Tam również mówi się, że dawne mury Konstantynopola sięgały tylko do forum Konstantyna, te Konstantynowe natomiast rozciągały się do „portyku troadzkiego”. Nie wiemy, gdzie portyk taki mógł się znajdować, w jego nazwie niewątpliwie pobrzmiewa jednak tradycja o ścisłym związku Konstantynopola z Troją. Por. M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 24.

*Na forum Konstantyn otrzymywał honory przez czterdzieści dni i był aklamowany przez fakcje i naczelników miasta<sup>648</sup>.*

Tekst informuje dalej, że Konstantyn kazał stracić koło *Ta Viglentiou* pogańskiego filozofa Kanonarisa, który nie chciał odstąpić od wiary przodków, co miało być przestrogą dla pozostałych *Gazoi*<sup>649</sup>.

Scenę bitewną, pod wieloma względami podobną do powyższej, znajdziemy dosłownie dwa rozdziały dalej:

*Nieopodal Forum Tauri Konstantyn Wielki spędził pewien czas, odpoczywając latem. Był tam pałac i świątynia Sewera, syna Carusa, nazywana idolem boskiego Sewera. Były tam również cztery wielkie i skomplikowane sklepione pomieszczenia, mieszczące wiele bożków i prorocтва dla modlitw do nieśmiertelnych bogów i do bogów podziemi, zrobionych ze srebra i brązu i kości słoniowej i marmuru, różnego rodzaju, jak mówią, jak je znaleziono, jak mówią, w pomieszczeniach. Tam nastąpiła wojna Konstantyna i pokonał [on] Herkuliosa [syna? dowódcę? – M.T.] Sewera i na siedem dni powiesił jego głowę i głowy jego dowódców w pomieszczeniach. Po czym roztrzaskał na kawałki pogańskie bożki i pozostawił je na widoku. (...) W tym samym miejscu, umieszczona wysoko znajdowała się szeroka tablica, która pozostała, ukazując za pomocą wyrytych przedstawień wojny Konstantyna. Posąg Konstantyna, trzymający w prawej ręce znak krzyża, został tam umieszczony nad sklepieniem, w górnej części<sup>650</sup>.*

Kolejny rozdział informuje natomiast:

---

<sup>648</sup> *Parastaseis* 54 – 55. Ἐν τοῖς Βιγλεντίου ὑπῆρχεν ἡ ὀχυρωτάτη βίγλα Κωνσταντίνου, ἣν πρὸ τῆς ὀπτασίας <ἔξω> τῆς πόλεως ἔστησεν· ἐκεῖ γάρ, ὡς ἔλεγεν, καὶ τὸν σταυρὸν περὶ δειλινὸν ὀφθαλμοφανῶς ἐθεάσατο. Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ τόπῳ τοῖς Βιγλεντίου Σευήρος Γάζους κατώκισεν, οὓς καὶ πολεμήσας Μαξιμῖνος στρατηγὸς Κωνσταντίνου ὥσει ὀκτὼ χιλιάδας ἀπέκτεινεν. Καὶ τότε οἱ λοιποὶ καταβάντες τῶν ἵππων καὶ τὰ ξίφη κλάσαντες τοῖς ποσὶν Μαξιμίνου ἐγκυλινδούμενοι σωτηρίας τυχεῖν ἰκέτευσαν· καὶ τυχόντες ἐκ τῶν ἰδίων χαλκουργημάτων Κωνσταντίνῳ στήλην ἀνέθεντο.

Ἐν τῷ Φόρῳ μ' ἡμέρας Κωνσταντίνος ἐδοξάσθη καὶ εὐφημίσθη παρὰ τοῖς μέρεσι καὶ παρὰ τοῖς ἄρχουσι τῆς αὐτῆς πόλεως.

<sup>649</sup> *Parastaseis* 55.

<sup>650</sup> *Parastaseis* 57. Ἐν τοῖς τοῦ Ταύρου μερεσιν Κωνσταντίνος ὁ μέγας ἐν τῷ θέρει ἀδεῶς διέτριβεν· ἐνθα Σευήρου τοῦ υἱοῦ Κάρου ὑπῆρχε παλάτιον καὶ νεῶς, εἰδωλον θεοῦ Σευήρου ὀνομαζόμενον. ἐνθα καὶ τέσσαρες συνθεταὶ καμάραι παμμεγέθεις καὶ αὐταὶ ὑπὸ Σευήρου κατασκευασθεῖσαι, πολλὰ μαντείας εἰς χρῆσιν ἡ οἰόμισμῶν θεῶν μακάρων καὶ θεῶν Βητηγάμων ἔχουσαι εἰδωλα, ἀργυρᾶ τε καὶ χαλκᾶ καὶ ἐξ ἐλεφαντίνων καὶ μαρμάρων, ὡς λόγος φέρει πολλῶν, ὡς εἶχε, φησὶν, ἐν αὐταῖς ταῖς καμάραις· καὶ πόλεμος Κωνσταντίνου γέγονε καὶ Σευήρου τὸν Ἑρκούλιον ἐνίκησε καὶ ἐν ταῖς καμάραις τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ τε καὶ τῶν μεγιστάνων αὐτοῦ ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας ἐκρέμασε· καὶ μετὰ ταῦτα τὰ εἰδωλα συγλάσας εἰς μέρος αὐτουργικὰ ὑπάρχοντα ἐκ τῶν αὐτῶν μαρμάρων εἰς θεῶν ἔασεν. ... Ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ ὑπερκειμένη πλάκα εἰς μῆκος ἄγαν καὶ ζωδίοις ἀναγεγλυμμένοις τοὺς πολέμους Κωνσταντίνου στήλη ἐκεῖσε ἄνωθεν τῆς καμάρας τῆς πρὸς τὸ ἄνωθεν μέρος ἐτύπωτο, τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ κατέχουσα.

*W regionie tzw. Filadelfionu Konstantyn miał sen. Tam po raz pierwszy zobaczył znak krzyża i ustawił go, tak jak go zobaczył, tej samej długości i szerokości, na czterościennej porfirowej kolumnie. Połączył go i przymocował u stóp krzyża znak gąbki. Uehonorował samego siebie i swoją matkę Helenę i swoich synów, ustawiając ich posągi na tronach obok czterościennej kolumny. W tym miejscu Konstantyn uczynił liczne akty szczodrości (...)*<sup>651</sup>.

Obie opowieści o wojnie Konstantyna z Sewerem wziął na warsztat G. Dagron, ukazując – skądinąd znakomicie – ich mityczne znaczenie i miejsce wśród innych legend o początkach Konstantynopola<sup>652</sup>. Wątków do omówienia jest nadmiar, skupmy się na razie na kilku. Po pierwsze, oba epizody dotyczą dość podobnych wydarzeń: Konstantyn toczy zwycięską wojnę z Sewerem, przy okazji której ma wizję krzyża. Po zakończeniu działań, w miejscu, gdzie toczyły się walki, staje posąg upamiętniający Konstantyna i odbywają się uroczystości triumfalne. W jednym przypadku upamiętniony zostaje również krzyż z wizji.

Niemal identyczny scenariusz wojny Konstantyna, tym razem z mitycznym Byzasem, znajdziemy w innym miejscu źródła:

*Nieopodal Forum Bovis został przez Konstantyna przygotowany wielki obóz i Byzas toczył z nim [Konstantynem] wojnę i, jak powiada Sokrates, zginęło dwadzieścia tysięcy pogan. I natychmiast na Forum Bovis ustawiono srebrny, połączany krzyż oraz podobizny Konstantyna i Heleny; oboje, jak mówią, trzymali go w rękach jako słudzy Boga*<sup>653</sup>.

Echa takiego samego scenariusza znajdziemy jeszcze np. w *Patriach*, gdzie mówi się, że okrągłe forum Konstantyna zajmuje dokładnie miejsce obozu Konstantyna, który cesarz wzniósł, gdy przybył z Rzymu. Portyki forum miały znajdować się dokładnie tam, gdzie w owym czasie postawiono cesarskie stajnie<sup>654</sup>. O wizji Konstantyna właśnie na forum informują znów *Parastaseis*, podobnie jak

<sup>651</sup> *Parastaseis* 58. Ἐν τοῖς Φιλαδελφίου τῆς καλουμένης πόρτης μέρεσιν ἐνυπνιάσθη Κωνσταντῖνος. ἐκεῖ πρῶτον πάντων τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ ἐθεάσατο, τυπώσας αὐτὸν εἰς μῆκος καὶ πλάτος, ὡς εἶδεν, ἐν κίονι πορφυρῷ τετραπλεύρῳ, χρυσώσας αὐτόν, καὶ σημεῖον σπόγγου ἐν τοῖς ποσὶν τοῦ σταυροῦ ἀσφαλίσάμενος· <καὶ στήλεν> τῆς μητρὸς Ἑλένης καὶ αὐτοῦ καὶ τῶν υἱῶν ἐξ αὐτοῦ <τοῦ> τετραπλεύρου κίονος ἀνατυπώσας εἰς θρόνος ἐτίμησε. Πολλὰς ὑπατείας ὁ μέγας Κωνσταντῖνος ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ πεποίηκεν.

<sup>652</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 81 – 91.

<sup>653</sup> *Parastaseis* 52. Ἐν τῷ Βοῖ Κωνσταντίνου φορσάτον παρασκευάσθη μέγιστον, καὶ πόλεμον αὐτῷ Βύζας παρετάξατο, καὶ ἀπέθανον Ἕλληνες, ὡς ὁ Σωκράτης φησὶν, εἴκοσι χιλιάδες. Παρευθὺ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ Βοῖ σταυρὸς ἀργυροῦς κεχρυσωμένος ἐτυπώθη καὶ Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης εἰκόνες, ἀμφοτέρων αἱ χεῖρες τὸν σταυρὸν κατέχουσαι φασι τὸν θεόδουλον.

<sup>654</sup> *Patria konstantynopolitańska* II, 45. Zwróćmy uwagę, że wyobrażenie o obozie na planie koła pochodzić może z tradycji wschodniej, asyryjskiej i późniejszej. Kształt tych obozów, niezależnie od znaczenia militarnego, całkiem jasno wiąże się z symboliką słoneczną: por. H.P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship...*, s. 12 – 13 i cały rozdział "The cosmic city of the Ancient East", ss. 9 – 17.

o stojącym tam krzyżu, trzymanym przez figury Konstantyna i Heleny, nad którymi wznosiły się dwa anioły<sup>655</sup>. Podobna opowieść wiązała się być może z miejscem zwanym Amastrion<sup>656</sup>.

Niepodobna stwierdzić jednym słowem, co było źródłem opowieści, której przynajmniej cztery odsłony identyfikujemy w źródłach patriograficznych. Pobrzmiwają w niej echa bardzo wielu wątków: bitwy na Moście Mulwiskim, historii odnalezienia krzyża przez Helenę, faktycznie istniejących w Konstantynopolu krzyży, historii zdobycia i zniszczenia Byzantion przez Septymiusza Sewera itd. Nasza opowieść na pewno sytuje się gdzieś na ich skrzyżowaniu i one same zapewne wystarczają do zrozumienia, jak powstała. Mimo to zastanawiająca jest zbieżność zarysowanego w niej scenariusza wypadków z okolicznościami fundacji Konstantynopola w 324 r.: bitwy pod Byzantion, będącej starciem pogaństwa z chrześcijaństwem i towarzyszącej jej wizji Konstantyna.

G. Dagron pokazał, że wszystkie imiona pojawiające się w naszej opowieści (w jej pierwszych dwóch odsłonach) stanowią dość losowo wybrane i przypadkowo przyporządkowane stronom konfliktu imiona władców z okresu tetrarchii i czasów bezpośrednio ją poprzedzających: Sewer to być może tyleż Septymiusz Sewer, dobroczyńca Byzantion z II w., co Flavius Valerius Severus, cesarz w latach 306 – 307. Carus, w tekście ojciec Sewera<sup>657</sup> może być odległym od pierwowzoru wcieleniem Marka Aureliusza Carusa, cesarza w latach 282 – 283. Herkulios, towarzysz Sewera, to zapewne Maksymianus Herculius, współcesarz Dioklecjana, w 310 r. zmuszony przez Konstantyna do samobójstwa. W końcu zaś Maksymin, generał Konstantyna, to nikt inny jak Maksymin Daja<sup>658</sup>. Do listy historycznych skojarzeń dodać można jeszcze wojowniczych *Gazoi*, których imię Dagron tłumaczy jako zniekształcone *Lazoi* (najemnicy pochodzący z Łazyki oraz szerzej – najemnicy „zagraniczni”) i chce utożsamiać z gockim wojskiem najemnym Licyniusza, wojującym dla niego podczas wojny z Konstantynem<sup>659</sup>.

Ciekawe są zwłaszcza dwie ostatnie identyfikacje, ponieważ dają się one powiązać z dziejami pogańsko-chrześcijańskiej rywalizacji we wschodniej części imperium. Wątpliwszy trop *Gazoi* prowadzi nas wprost do konfliktu Konstantyna z Licyniuszem, zaś pewniejszy, Maksymina – do wcześniejszych walk o Byzantion. To właśnie poganina, Maksymina Daję pokonał wszak w 313 r. pod Byzantion chrześcijanin Licyniusz, gdy przed bitwą ukazał mu się (podobnie jak później Konstantynowi) anioł pański. Przybliża nas to do przypuszczenia, że opowieść o Konstantynie rozbijającym pogańskie zastępy pod Byzantion jest bardzo zniekształconym wspomnieniem tyleż starcia na Moście Mulwiskim i wojen Septymiusza Sewera z Nigerm, co bezpośrednio

---

<sup>655</sup> *Parastaseis* 16.

<sup>656</sup> *Parastaseis* 41. Mówi się tam o „umieraniu na Arenie za Byzasa i Antesa” zanim Konstantyn „objawił się w Konstantynopolu jako wyznawca Boga”. Na temat tego passusu por. też niżej.

<sup>657</sup> Sewer, syn Carusa, pojawia się w *Parastaseis* dwukrotnie: w cytowanym rozdziale 57 i w rozdziale 37.

<sup>658</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...* s. 82 – 84.

<sup>659</sup> *Ibidem*, s. 81, przyp. 71.



poprzedzających założenie Konstantynopola walk Konstantyna z Licyniuszem. Wyjaśnienie takie dawałoby nam do ręki ogniwo wyjaśniające, w jaki sposób Konstantynowa wizja krzyża, niemająca jednak we wcześniejszej tradycji żadnych konstantynopolitańskich konotacji, powiązana została właśnie z założeniem Konstantynopola: zastępując postulowaną przeze mnie wizję „anielską”.

Spójrzmy teraz, gdzie rozgrywać się miały opisane przed chwilą wypadki. Ich scenerią są kwartały, które nie wchodziły w obręb „miasta Byzasa/Sewera”, obejmującego – jeśli spojrzeć na sprawę historycznie – faktyczny teren metropolii seweriańskiej. Konstantyn walczył i doznawał swoich wizji, jak się okazuje, na przedmieściach tak zdefiniowanego ośrodka<sup>660</sup>. Więcej nawet: można pokazać, że owe dawne pobożowiska – Forum Bovis, Filadelfion, Forum Tauri i forum Konstantyna – położone są wzdłuż Mese; kwartał Ta Viglentiou i Artopoleion (targ chlebowy), gdzie wedle Nikefora Kallistosa również stać miał krzyż upamiętniający wizję Konstantyna<sup>661</sup>, położone są nieopodal tejże Mese, z grubsza pod samymi przed-Konstantynowymi murami Byzancjonu. Niewątpliwie zatem konstantynopolitańczycy świadomi byli w VIII i X w. podziału na miasta „przed-” i „po-Konstantynowe”, przebiegającego w poprzek Mese, z grubsza w okolicy forum. Jeśli tak, to niewątpliwie skojarzyć należy krwawe starcia toczące się przed Konstantynem z bohaterami o cesarskich imionach z wojną tegoż Konstantyna z Licyniuszem, a zatem, w sposób pośredni, z fundacją Konstantynopola.

Zamykając wątek trzeba jeszcze pokazać, że owe legendarne starcia za każdym razem stają się w *Parastaseis* wstępem do uroczystości, które jako żywo przypominają dedykację Konstantynopola. Konstantyn przyjmuje honory, jako konsul (co naprowadza nas na skojarzenie z uruchomieniem wyścigów) dokonuje aktów szczodrości, czy wreszcie urządza trwające czterdzieści dni święto<sup>662</sup>. Więcej nawet, rozdział 56 *Parastaseis*, chaotyczny, lecz będący jednym z lepszych źródeł naszej wiedzy o dedykacji Konstantynopola, wydaje się organicznie związany z rozdziałem poprzednim, w którym Konstantyn rękami Maksymina zwycięża Sewera i jego *Gazoi* oraz rozdziałem następnym, w którym Konstantyn na Forum Tauri pokonuje Sewerowego kompana Herkuliosa. Te trzy rozdziały zdają się tworzyć jedną, choć rozczłonkowaną i nieuporządkowaną opowieść o okolicznościach fundacji miasta, którego warunkiem było zwycięstwo bitewne, a konsekwencją –

---

<sup>660</sup> Zauważa to również Dagron: *ibidem*, s. 85 – 86, 88.

<sup>661</sup> Nikefor Kallistos, *Historia Ecclesiastica* 8,32 (PG 146, kol. 121). Kallistos układa stojące w Konstantynopolu krzyże-pamiętki wizji w serię: na pierwszym z nich (wzniesionym na forum) miał się znajdować napis Ἰησοῦς, na drugim (w Filadelfionie) Χριστός, a na trzecim (w Artopoleionie) νικῶ, νίκος lub ἀνίκητος. Nikefor wiąże te krzyże z trzema kolejnymi wizjami Konstantyna: w Rzymie, w Bizancjum i nad Dunajem. Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire....* s. 88. Istnienie tego krzyża poświadczają także *Patria konstantynopolitańska* II, 64 oraz najpewniej Konstantyn z Rodos (w. 163 – 177) i Jerzy Kedrenos I, 565, ed. Bonn; por. A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria...* s. 316 – 318.

<sup>662</sup> Por. *ibidem*, s. 90 – 91.

uroczystość niewątpliwie kontaminowana z dedykacją miasta, lecz obejmująca również elementy jego fundacji, np. nadanie miastu imienia „Konstantynopol”.

### Przestrzeń miejska jako pamiątka dedykacji Konstantynopola

Najważniejsze topograficzne pamiątki dedykacji Konstantynopola to miejsca, które pamiątkami uczynił sam Konstantyn. Nie ma zatem problemu z ich wskazaniem: będzie to forum Konstantyna, Milion oraz hipodrom. Prócz nich, co uzasadniam poniżej, na listę wciągnąć trzeba jeszcze Augusteion i jego okolice, czyli plac wokół którego wzniesiono – za czasów Konstantyna i później – najważniejsze budowle miasta: Hagię Sophię, senat (Magnaure), prowadzącą do kompleksu pałacowego Bramę Brązową, łaźnie Zeuxipposa i Milion. Augusteion miał też prawdopodobnie jakąś łączność z nieodległym hipodromem. Symboliczne asocjacje hipodromu w kontekście początków Konstantynopola przedstawiam w osobnym rozdziale poświęconym Konstantynowi-uruchomicielowi. Tu chciałabym przyrzeć się pozostałym trzem punktom konstantynopolitańskiej przestrzeni dedykacyjnej.

Spośród nich stosunkowo najrzadziej na wyobraźnię autorów działa Milion. Z *Parastaseis* dowiadujemy się np. że przy Złotym Milionie stała w dawnych czasach grupa rzeźbiarska, przedstawiająca „Zeusa-Heliosa” na rydwanie, który dla autorów tekstu był tożsamy z wozem prowadzonym w procesji urodzinowej do hipodromu<sup>663</sup>. Procesji tej nadano tu bardzo specyficzną formę wyścigu, której przyrzę się bliżej w dalszych częściach rozdziału. Na razie warto skonstatować, że Milion jawi się w relacji *Parastaseis* jako swoisty odpowiednik forum Konstantyna, gdzie również (w senacie) stać miały jakieś „posągi rydwanów i woźniców”<sup>664</sup>. Tak one, jak i Zeus-Helios z Milionu zostały następnie zakopane – odpowiednio przez Teodozjusza pod forum i przez Juliana w bliżej niesprecyzowanym miejscu (którego identyfikację proponuję poniżej)<sup>665</sup>.

Drugim łącznikiem pomiędzy Milionem a forum Konstantyna była grupa, która wieńczyła jakoby kopułę Milionu: byli to Konstantyn i Helena, trzymający krzyż, pośrodku którego znajdowało się przedstawienie tyche miasta<sup>666</sup>. Wedle Patriów, tyche była „zaczarowana” i symbolizować miała

---

<sup>663</sup> *Parastaseis* 38.

<sup>664</sup> *Parastaseis* 8.

<sup>665</sup> Inną taką grupą była rzeźba woźnicy na rydwanie zaprzężonym w cztery konie, która stać miała w niezidentyfikowanym dotychczas miejscu, określanym jako Neolaia: *Parastaseis* 5, tekst rekonstruowany na podstawie rozdziału II, 87 *Patriów konstantynopolitańskich*. Na temat możliwego położenia Neolaia por. A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century...* s. 171 – 172. Warto odnotować, że nazwa ta oznacza „miejsce ludzi młodych”. Również ta grupa stała się pretekstem do zreferowania konstantynopolitańskich zwyczajów urodzinowych, którym kres położyć miał jakoby Teodozjusz.

<sup>666</sup> *Parastaseis* 34 i *Patria konstantynopolitańska* II, 29. Por. A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century...*, s. 208.

zwycięstwo konstantynopolitańczyków i klęskę ich wrogów. Pod Milionem zaś zakopany był jakoby klucz do łańcucha, który gwarantował miastu dostatek i niezdobycie. Pamiętamy, że na forum Konstantyna stać miała podobna kompozycja rzeźbiarska, którą *Parastaseis* opisywały jako pamiątkę wizji Konstantyna z czasów mitycznych wojen z Sewerem/Byzasem. To właśnie forum Konstantyna było również miejscem szczególnie związanym z tymi miastami, gdzie – tak przynajmniej sugeruje relacja Malalasa – została ona ustanowiona i gdzie przechowywano połączoną statuetkę Konstantyna z figurką tyche w dłoni. Jak pokażę za chwilę, forum było również miejscem złożenia rozmaitych artefaktów, które gwarantować miały niezdobycie i wiecznotrwałość Konstantynopola.

W obliczu powyższego wydaje się, że Milion jako miejsce związane z początkami Konstantynopola był nie tyle nawet odpowiednikiem, ile duplikatem forum Konstantyna. Nie dziwi to o tyle, że oba te miejsca również w szerszym kontekście symbolicznym mogły być do siebie podobne. Oba wyznaczały swoiste „środki”: Milion – środek cesarstwa, forum – środek Konstantynopola, co w szerszej perspektywie sprowadzało się wszak do tego samego<sup>667</sup>. Jeden i drugi środek ustanowione zostały przez Konstantyna i oba funkcjonowały w takiej właśnie roli w późniejszej tradycji. Wygląda jednak na to, że to forum Konstantyna okazało w końcu się miejscem bardziej znaczącym, skoro to Milion odbijał skojarzenia symboliczne przypisywane forum, a nie odwrotnie.

### Forum Konstantyna

Czym było forum Konstantyna? Odpowiedź na to pytanie padła już częściowo w poprzednim rozdziale: monumentalną pamiątką Konstantyna-ktistes, uwiecznionego na porfirowej kolumnie i w przyległym senacie-świątyni, przestrzenią operującą skojarzeniami solarnymi, gigantycznym centrum urbanistycznym i nowym symbolicznym środkiem miasta. Pomyślane zostało jako układ trójczłonowy (plac-kolumna-świątynia), z którego w późniejszej wyobraźni

---

<sup>667</sup> Należy się w tym miejscu krótka polemika z tezami A. Bergera (*Untersuchungen zu den Patria...* s. 271 – 272), który chce utożsamiać Milion ze wzniesioną przez Konstantyna świątynią tyche przy Augusteionie/Basilike (por. niżej). Owszem, określenie Milionu jako „świątyni tyche” pojawia się w *Antologii Palatyńskiej*, jednak bez kłopotu uzasadnić to można przedstawieniem tyche znajdującym się na szczycie budowli. Podobnie, położenie Milionu pomiędzy Tetrastoonem/Augusteionem a Basilike (w rekonstrukcji C. Mango, którą nie wszyscy przyjmują – por. niżej) mogłoby być pomocne w wyjaśnieniu, dlaczego wedle jednych autorów świątynia tyche leżała na skraju Tetrastoonu, a według innych – przy Basilike. Wygląd, nazwa i położenie budynku przeczą wszakże jednoznacznie koncepcji, że był on pierwotnie świątynią. Świątyni nie wznoszono w formie tetrapylonów. Nazwa Milion, poświadczona już w *Notitia urbis Constantinopolitanae*, i zachowana również w formie Złoty Milion, oraz położenie na centralnym skrzyżowaniu ulic świadczą, że budynek ten był odpowiednikiem rzymskiego *miliarium aureum*. Nawet jeśli faktyczna rachuba odległości drogowych mogła być prowadzona nie tylko od *miliarium*, lecz również od murów miejskich (co poświadczane jest dla Rzymu), dla Konstantynopola nie mamy informacji o takiej praktyce – wbrew sugestiom Bergera, że znajduje się ona w rozdziałach II, 51 i 52 *Patriów*. Nie ma również sensu przekonywanie, że liczenie odległości we wschodnim cesarstwie zaczynało się od dawnych murów Byzasu, które wszak w działalności urbanistycznej Konstantyna w ogóle nie były brane pod uwagę (jeśli kiedykolwiek istniały).

konstantynopolitańczyków pozostały niemal wyłącznie dwa pierwsze elementy<sup>668</sup>. Kolumna i otaczające ją forum, jako punkt centralny i zarazem początkowy, bo upamiętniający akty założycielskie Konstantyna (nie tylko dedykację miasta, ale – jak widzieliśmy – np. walki z Byzasem) stają się obiektami bodaj najbardziej nasyconymi symbolicznie w całym Konstantynopolu, ku którym ciążą wszystkie kluczowe dla wspólnoty idee, wartości i wyobrażenia.

Przyjrzyjmy się najsamopierw konstrukcji naszego układu. Kolumna Konstantyna postawiona została – z grubsza rzecz ujmując – jako pomnik cesarza, który górując nad Konstantynopolem ukazywać się miał jako wieczny patron miasta, gwarant jego istnienia i wyznacznik tożsamości. Historycy, zastanawiając się nad rolą kolumny w wyobraźni konstantynopolitańczyków, skupiają się niemal wyłącznie na symbolice solarnej posągu Konstantyna<sup>669</sup>. Jego związki z kultem Słońca były – jak już pokazywałam – ważne, jednak na pewno wtórne wobec podstawowej funkcji utrwalenia za jego pomocą zadzierzgniętej u zarania dziejów najściślejszej więzi między miastem a jego fundatorem. Jako taki posąg Konstantyna występuje w opowieściach o budowie miasta i o jego dedykacji. We wczesnym źródle, jakim jest *Historia Kościelna* Filostorgiosa znajdujemy nawet, jak wolno sądzić, świadectwo traktowania kolumny Konstantyna jako miejsca swoistego kultu. W skrócie Focjusza (i wraz z jego potępiającymi uwagami pod adresem autora *Historii Kościelnej*) fragment ów brzmi tak:

*Nasz bezbożny nieprzyjaciel Boga oskarża również chrześcijan o prześlgiwanie ofiarami wizerunku Konstantyna stojącego na porfirowej kolumnie, o czczenie go światłami i kadzidłem, o składanie mu ślubów, jakby był bogiem i o zanoszenie do niego modlitw i prośb o wstawiennictwo, by oddalił nadchodzące katastrofy*<sup>670</sup>.

Sporym kłopotem przy analizie tych słów jest oddzielenie faktycznej relacji Filostorgiosa od słów Focjusza. Czy Filostorgios opisywał – jak chce wielu historyków – ceremonię urodzinową<sup>671</sup>, którą Focjusz zrozumiał (opacznie?) jako przejaw bałwochwalstwa? Czy Filostorgios w swoim tekście

<sup>668</sup> O roli senatu przy forum por. rozdział poprzedni.

<sup>669</sup> Jak bardzo sprawa ta zajmuje historyków, widać już po dyskusji streszczonej w 1984 r. przez wydawczynię *Parastaseis* (A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century*, ss. 263 – 264) i jej dalszych losach, zreferowanych niedawno przez J. Bardilla (*Constantine. Divine Emperor...*, ss. 28 – 35 i 109 – 111. por. także rozdział 2). Posąg Konstantyna na porfirowej kolumnie był opisywany jako posąg Heliosa (Apollona) dopiero w późnych źródłach, jednak – jak pokazywałam w rozdziale 2.2. – wydają się one po prostu trafnie odgadywać pierwotne intencje cesarza. Por. także niżej.

<sup>670</sup> Philostorgius, *Kirchengeschichte* II, 17, ed. J. Bidez. Οὗτος ὁ θεομάχος καὶ Κωνσταντίνου εἰκόνα, τὴν ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ κίονος ἱσταμένην, θυσίαις τε ἰλάσκεσθαι καὶ λυχνοκαΐαις καὶ θυμιάμασι τιμᾶν, καὶ εὐχὰς προσάγειν ὥς θεῶ καὶ ἀποτροπαίους ἱκετηρίας τῶν δεινῶν ἐπιτελεῖν τοὺς Χριστιανούς κατηγορεῖ. Fragment w tłumaczeniu Roberta Wiśniewskiego.

<sup>671</sup> Tak widzi to już wydawca tekstu, J. Bidez, w aparacie krytycznym przywołując opisy owej ceremonii w późniejszych źródłach.

faktycznie „oskarżał” o coś chrześcijan, czy też po prostu opisywał jakieś praktyki sprzeczne z Focjuszowym poczuciem ortodoksji? Przyjrząwszy się gruntownie kontekstowi sceny dochodzę do przekonania, że Filostorgios relacjonował nie urodziny Konstantynopola, lecz jakieś wydarzenia mające związek ze śmiercią cesarza, którą opisał w poprzednim rozdziale i do której nawiązał w rozdziale następnym (będącym skądinąd ostatnim rozdziałem księgi II)<sup>672</sup>. Nie wiadomo, czy przedstawione w narracji Filostorgiosa czynności były częścią jakichś uroczystości, czy też przebiegały spontanicznie, aczkolwiek na podstawie opisu skłonna jestem przychylić się ku tej drugiej możliwości. Ariański historyk w swoim dziele traktował Konstantyna przychylnie (zapewne ze względu na związki cesarza z arianizmem pod koniec życia) i pokazywał, że jego śmierć pozwoliła podnieść głowę przeciwnikom Ariusza<sup>673</sup>. Dlatego można się spodziewać, że scena oddawania czci posągowi Konstantyna została przez Filostorgiosa zrelacjonowana w tonie neutralnym lub nawet przychylnym (może miała być świadectwem przekonania o świętości cesarza?), a za heretycką uznał ją dopiero w IX w. doświadczony ledwie co zakończonym ikonoklazmem i żywo zajmujący się zagadnieniami kultu obrazów Focjusz<sup>674</sup>.

Na poparcie tej tezy przytoczyć można fragment rozdziału *Historii Kościoła* Teodoretą z Cyru, również relacjonującego śmierć i pośmiertną chwałę Konstantyna (relacja ta zamyka I księgę dzieła). Wymowa tego rozdziału jest taka, jak proponowana przez mnie wymowa tekstu Filostorgiosa: Konstantyn zmarł jako człowiek prawy (święty?), na co dowodem jest jakiś kult, koncentrujący się w czasach Teodoretą (i zarazem współczesnego mu wszak Filostorgiosa) wokół grobu i posągu cesarza. Teodoret przekonuje, że Konstantyn jest jednym z tych, którzy dobrze służyli Bogu i których Bóg za to wynagradza, po czym dodaje:

*A jeśli ktokolwiek byłby gotów w to wątpić, niech zobaczy, co dzieje się teraz wokół grobu i posągu Konstantyna, a uwierzy w to, co napisano i co powiedział Pan: „Tych bowiem, którzy Mnie szanują, szanuję i Ja, a tych, którzy Mnie znieważają - czeka hańba”<sup>675</sup>.*

Filostorgios i Teodoret unaocniają, jak w przestrzeni miasta funkcjonowała porfirowa kolumna i pomnika Konstantyna: umieszczony na wysokości wizerunek cesarza chronił wspólnotę przed „nadchodzącymi katastrofami”, a także przyjmował prośby o pomoc i wstawiennictwo

<sup>672</sup> Philostorgius, *Kirchengeschichte* 2,16 i 2,18, ed. J. Bidez. Możemy co najwyżej, za A. Bergerem, spekulować, że uroczystości urodzinowe to w istocie *pompa funebris* Konstantyna (por. rozdział 2.2).

<sup>673</sup> Ibidem 2,18.

<sup>674</sup> Por. F. Dvornik, *The Patriarch Photius and Iconoclasm, Dumbarton Oaks Papers*, t. 7 (1953), s. 67 – 97.

<sup>675</sup> Teodoret, *Historia Ecclesiastica* 1,32 (PG 82, kol. 989). Εἰ δὲ τις ἐκείνοις διαπιστεῖ, τὰ νῦν περὶ τὴν ἐκείνου θήκην καὶ τὸν ἀνδιάντα γινόμενα βλέπων, πιστευσάτω τοῖς γεγραμμένοις, καὶ τῷ φήσαντι Δεσπότῃ· "Τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω, καὶ οἱ ἐξουθενοῦντές με ἐξουθενωθήσονται." Cytat 1 Sam 2,30 za Biblią Tysiąclecia.

wyrażane z użyciem quasi-liturgicznych środków<sup>676</sup>. Podobnie rozumieć należy wzmiankę znajdującą się w 56. rozdziale *Parastaseis*, wedle którego podczas dedykacji miasta posąg Konstantyna był przed ustawieniem go na kolumnie przedmiotem szczególnych zabiegów<sup>677</sup>: czczono go jako tyche miasta i śpiewano na jego cześć hymny, a podczas ustawiania na kolumnie sto razy wykrzyknięto „Kyrie eleison”. Przykuwa uwagę zwłaszcza utożsamienie posągu Konstantyna z boginią-opiekunką Konstantynopola: dokonuje się tu swego rodzaju unia pomiędzy fundatorem i założonym przezeń miastem. Czy to w wyniku uznania cesarza za świętego (jak u historyków Kościoła), czy poprzez utożsamienie go z tyche miasta (jak w *Parastaseis*), podobizna na kolumnie staje się reprezentacją nie tyle samego Konstantyna, ile konstantynopolitańskiej wspólnoty, jej obrońcą, powiernikiem jej potrzeb i gwarantem jej trwania.

Wątki narracyjne, skupiające się wokół kolumny mocno wykraczają wszakże poza tak ujętą – a umyśloną przez Konstantyna – jej rolę. W wymiarze przestrzennym kolumna staje się zwornikiem otaczającej ją przestrzeni: w pierwszej kolejności forum, w drugiej – całego miasta i cesarstwa. Spójrzmy na taką oto informację:

*Forum zbudowano okrągłe na podobieństwo Okeanosa*<sup>678</sup>.

Niezwykły kształt forum (i zarazem jego wyjątkową rolę) tłumaczono, jak widzimy, poprzez powiązania z Okeanosem, morzem, czy też rzeką opływającą wokół świat<sup>679</sup>, a zarazem bóstwem dającym początek wszystkim ciekom wodnym. Granice forum stają się w tym obrazie granicami ekumeny, a samo forum – całym światem, niejako ścieśnionym i zarazem symbolicznie skondensowanym wokół swego środka – kolumny Konstantyna, której już w IV wieku Temistios nie waha się nazwać po prostu *omfalosem*<sup>680</sup>.

Jaką potężną moc mogą mieć tego rodzaju osie świata pokazuje materiał niezwiązany z Konstantynopolem, aczkolwiek zapisany w jednym z kluczowych dla nas źródeł – *Kronice* Malalasa.

---

<sup>676</sup> Ciekawe, że w relacji Teodoretą oddawanie czci Konstantynowi i zarazem niewątpliwie kultywowanie jego pamięci ma miejsce dokładnie tam, gdzie zaplanował to Konstantyn: wokół jego grobu i wokół kolumny na forum. Rzuca to, w mojej opinii, dodatkowe światło na dyskutowaną w poprzednim rozdziale sprawę ewentualnego zaplanowania przez Konstantyna swojego heroonu/mauzoleum właśnie przy forum - z punktu widzenia „ekonomii symbolicznej” zgromadzenie tych dwóch pamiątek cesarza-ktistesą w jednym miejscu wydaje się bardzo sensowne.

<sup>677</sup> W rozdziale 2.2. przekonywałam, że przynajmniej część przekazanych w tym passusie informacji na temat posągu na kolumnie pierwotnie dotyczyło prawdopodobnie figury Konstantyna wiezionej w procesji urodzinowej. W tym miejscu traktuję ów przekaz dosłownie, tak jak został zapisany w źródle, starając się z niego odczytać wyobrażenia autora *Parastaseis* i jego czytelników.

<sup>678</sup> *Patria konstantynopolitańska* III, 11. Ὁ δὲ Φόρος κατὰ μίμησιν τοῦ Ὀκεανοῦ ἐκτίσθη κυκλοειδῶς.

<sup>679</sup> Tak już u Homera, *Iliada* 9,182; 17,606-607; *Odyseja* 12,1 i Hezjod, *Teogonia*, w. 242, 959.

<sup>680</sup> *Themistii orationes...* 18, wyd. H. Schenkl, G. Downey, A.F. Norman. Por. D. Lathoud, „La consécration et la dédicace...”, s. 298.

*Kronika* wydaje się żywotnie zainteresowana niezwykłymi właściwościami kolumn w Antiochii i zgłębia tę tematykę przy okazji opowieści o wizycie w mieście Apoloniosa z Tiany. Ów słynny „pogański święty”, mag i – to już słowa Malalasa – „wytwórca talizmanów” wykonał dla antiocheńczyków między innymi talizman chroniący przed skorpionami:

*Zrobił także dla miasta talizman przeciwko skorpionom, tak by nie odważyły się zbliżyć do okolicy [Antiochii]. Umieścił ten talizman w środku miasta, sporządzając skorpiona z brązu, zakopując go i umieszczając nad nim małą kolumnę – i skorpiony zniknęły z całej okolicy Antiochii.<sup>681</sup>*

Relacja dotyczy sprawy może niespecjalnie ważkiej (Apolonios jest u Malalasa specjalistą od pomniejszych nieszczęść, np. poza skorpionami usunął z Antiochii także komary<sup>682</sup>), ukazuje wszakże, że środek miasta, podobnie jak w Konstantynopolu oznaczony kolumną, ma moc oddziaływania na cały skupiony wokół niego obszar. Przedstawiony tu układ, zapewniający miastu ochronę, składa się z dwóch elementów: kolumny i przedmiotu magicznego. Jak zobaczymy, jest to układ dość uniwersalny. Przywołajmy jeszcze jeden epizod z czasów wizyty Apoloniosa w Antiochii. Zwiedzając miasto zainteresował się on inną, porfirową tym razem kolumną, stojącą – a jakże! – „w środku miasta”:

*Apolonios (...) ujrzał porfirową kolumnę, stojącą w środku miasta, na której szczycie nic się nie znajdowało, zaś sama kolumna była przypalona, ponieważ została kiedyś uderzona przez błyskawicę. Zapytawszy, co to jest, dowiedział się od nich [„właścicieli miasta”]: „Po nieszczęściu [tj. trzęsieniu ziemi – M.T.], jakie spadło na miasto w czasach Gajusza Cezara, Debborios, filozof i mag, wzniósł ten talizman, aby miasto nie upadło, nawet wstrząsane trzęsieniem ziemi. Wzniósł kolumnę z marmurowym popiersiem na szczycie i napisał mu na piersi ‘nieruchome, niewzruszone’. Gdy popiersie na szczycie kolumny zostało spalone przez ognistą kulę wznieconą przez błyskawicę, spadło, i teraz boimy się, że nasze miasto znów ucierpi.<sup>683</sup>*

<sup>681</sup> Malalas, *Chronographia* 10,51. ὁμοίος δὲ ἐποίησε τέλεσμα ἐν αὐτῇ πόλει καὶ διὰ τοὺς σκορπίους, πρὸς τὸ μὴ τολμᾶν αὐτοὺς πλησιάζειν τῇ χώρᾳ· καὶ ἔθηκε τὸ αὐτὸ τέλεσμα ἐν μέσῳ τῆς πόλεως, ποιήσας χαλκοῦν σκορπίον καὶ χώρας αὐτόν, πῆξας ἐπάνω κίονα μικρόν.

<sup>682</sup> Ibidem.

<sup>683</sup> Ibidem. Ἀπολλώνιος[ς] εἶδεν ἐν μέσῳ τῆς αὐτῆς πόλεως κίονα ἐστῶντα πορφυροῦν καὶ μὴ ἔχοντα ἐπάνω τί ποτε, ἀλλὰ καὶ αὐτόν τὸν κίονα ὑπὸ τυφωνικοῦ πυρὸς φλογισθέντα. καὶ ἐπερωτήσας περὶ αὐτοῦ, τί ἐστὶ τοῦτο, ἔμαθε παρ'αὐτῶν, ὅτι μετὰ τὸ πάθος τῆς πόλεως τὸ ἐπὶ Γαΐου Καίσαρος Δεββόριος τις γιλόσοφος τελεστής ἐποίησε τὸ τέλεσμα τοῦτο, ὥστε δονουμένην τὴν πόλιν ὑπὸ σεισμοῦ μὴ πίπτειν, στήσας τὸν κίονα καὶ ὑπεράνω αὐτοῦ στηθάρην μαρμάρινον καὶ ἐν τῷ στήθει αὐτοῦ ἔγραφεν· 'ἄσειστα, ἄπτωτα.' καὶ τυφωνικοῦ πυρὸς ὑπὸ τῆς ἀστραπῆς γενομένην καυθὲν τὸ ἐπάνω τοῦ κίονος στηθάρην ἔπεσεν, 'καὶ δεδοίκαμεν μὴ πάλιν πάθῃ ἡ πόλις ἡμῶν.'

Możni miasta proszą następnie Apoloniosa, by sporządził własny talizman przeciw trzęsieniom ziemi, ten jednak czyni coś wprost przeciwnego: podarowuje naczelnictwu miasta tabliczkę, zawierającą klątwę dla Antiochii i zapowiadającą trzęsienia ziemi oraz inne nieszczęścia.

I w tym przypadku mamy do czynienia z chroniącą miasto parą: przedmiot magiczny-kolumna. Co więcej, widzimy, że sama kolumna bez owego przedmiotu nie spełnia w opinii mieszkańców Antiochii pomyślanej dla niej ochronnej funkcji<sup>684</sup>. Z kolei o konkretnej magicznej właściwości kolumny decyduje rodzaj przedmiotu pod nią/ na niej zdeponowany: figurka skorpiona odgania z miasta skorpiony, popiersie z napisem „niewzruszone, nieruchome” chroni je przed trzęsieniem ziemi. O ile jednak w Antiochii chodzi o anonimowe kolumny, które poza funkcją „nadajnika mocy” dla cudownych przedmiotów nie pełniły żadnej innej funkcji, o tyle w Konstantynopolu mamy do czynienia z pamiątką czasu początków, swoistym pomnikiem aktu fundacji miasta. O ile skuteczniejsza i silniejsza musi być moc przedmiotów złożonych pod takim obiektem!

I rzeczywiście, kolumna Konstantyna to – sądząc z tekstów – prawdziwa składnica najróżniejszych przedmiotów cudownych, relikwii, pamiątek i kuriozów. Jak się wydaje, wszystkie te świętości i osobliwości funkcjonowały wyłącznie w przestrzeni wyobrażonej, choć ich istnienie opisywano tak sugestywnie, że jeszcze na początku XX w. archeolodzy poszukiwali ich podczas wykopalisk<sup>685</sup>. Wymyślono je (czy raczej – same „się wymyśliły”) jako część składowa mechanizmu, który dopiero co poznaliśmy: porfirowa kolumna na forum kryła w sobie tak ogromny potencjał symboliczny, że starano się wykorzystać ją również na inne sposoby niż ten, który obmyślił sobie kiedyś Konstantyn. Każdy złożony pod nią przedmiot – oczywiście najlepiej złożony przez Konstantyna, by poza potencjałem kolumny jako środka świata wykorzystać również jej potencjał jako punktu początkowego – działał za jej pośrednictwem na swój własny sposób, wskazując nam, jakie znaczenia nadawali swemu miastu konstantynopolitańczycy.

Niektóre spośród odnotowanych przez źródła niezwykłości miały za zadanie sprawić jedynie, by przestrzeń forum stała się jeszcze bardziej znacząca, starożytna i święta. *Parastaseis* wymienia dwa takie artefakty: wagę Asklepiodora i wieniec Kleopatry<sup>686</sup>. Cenne przedmioty, których

---

<sup>684</sup> Wprawdzie przedmiotem magicznym jest w tym przypadku popiersie, co w aspekcie materialnym zbliża całą konstelację bardziej do układu porfirowa kolumna-posąg Konstantyna niż porfirowa kolumna-apotropaion, jednak posąg Konstantyna Wielkiego był obiektem szczególnego rodzaju, a jego rola wykraczała daleko poza rolę talizmanu.

<sup>685</sup> Na ten temat skrótowo M. Karamouzi, „Das Forum und die Säule Konstantini in Konstantinopel”, *Balkan Studies* 27/2 (1986), s. 222.

<sup>686</sup> Trudno jest powiedzieć, czym właściwie miały być te przedmioty. Jedyne wieniec Kleopatry, o jakim słyszymy w źródłach starożytnych to ten, który nałożyła ona na urnę Marka Antoniusza (Plutarch, *Vita Antonii* 85). Spośród znanych nam starożytnych Asklepiodorów kandydatami na właściciela wagi są Asklepiodor Wielki, późnoantyczny neoplatonik, matematyk i medyk (por. komentarz do tego miejsca w przekładzie Filipczaka,



wartość wyznacza ich związek ze wielkimi – czy przynajmniej dawnymi i tajemniczymi – postaciami, czynią forum Konstantyna miejscem ściśle zanurzonym w przeszłości mitycznej. Większość pozostałych, odnotowanych w naszych tekstach przedmiotów podzielić można w moim odczuciu na trzy grupy. Pierwsze dwie wyrażają w sposób bardziej wyrazisty i dosadny idee, towarzyszące już założeniu Konstantynopola, mianowicie koncepcję „rzymskości” miasta i jego związek z Chrystusem. Trzecia grupa to obiekty o konotacjach „obfitościowych”, która wprowadzała do myślenia o początkach Konstantynopola nową jakość, nieobecną (przynajmniej na większą skalę) wśród konotacji ideowych wypracowanych przez Konstantyna. Każdą z owych grup omawiam poniżej, w rozdziałach pracy poświęconych losom Konstantynowej koncepcji miasta i narastającym na niej wątkom mitycznym.

Konkretnie miejsce złożenia cudownych przedmiotów, choć z chęcią dyskutowane w literaturze, wydaje się mieć znaczenie drugorzędne dla funkcjonowania kolumny jako „nadajnika mocy”. Czy daną relikwię zdeponowano na jej szczycie, czy w bazie, czy po prostu gdzieś „na forum”, kolumna jednakowo skupiała w sobie jego ideowe znaczenie, by przekazać je następnie całej społeczności Konstantynopola. Jedno z kilku miejsc składowania cudowności przykuwa wszakże szczególnie naszą uwagę.

W ciekawym *passusie* *Parastaseis* wspominają, że niejaki centurion Balmasa ukradł kilka cudownych przedmiotów, umieszczonych gdzieś na forum, za co został stracony przez Konstantyna<sup>687</sup>. Zagadkowy wydaje się sposób dokonania kradzieży. Otóż Balmasa, pragnąc wejść w posiadanie pożądanych cudowności miał na forum Konstantyna „zgruchotać sklepienie”, by dostać się do zdeponowanych (pod nim?) obiektów. Tekst źródła informujący o czynie Balmasy jest zepsuty i brzmi: Βαλμασᾶ κεντυρίων φίλος εἰδώλων πάνυ κατέαξε τὸ εἶλημα τοῦ τῆς πόλεως ὠρολογίου (...). Wyraz εἶλημα w tłumaczeniach tekstu oddawane jest jako łuk<sup>688</sup> lub sklepienie<sup>689</sup>. Słowo to pojawia się jako miejsce zdeponowania rozmaitych cudownych przedmiotów jeszcze w rozdziałach 8. i 9. *Parastaseis*<sup>690</sup>; część tradycji rękopiśmiennej przekazuje, że przedmioty te zostały „zakopane pod sklepieniem forum”<sup>691</sup>. Z kontekstu wynika, że miejsce, o którym mowa, znajdować się musiało nieopodal senatu oraz „miejsca obliczeń astronomicznych”. Odnosi nas to do słowa ὠρολόγιον (zegar) pojawiającego się w scenie kradzieży popełnionej przez Balmasę. Zepsuty tekst naszego

---

Kokoszki i Kompy) lub znany z „miłości do proporcji” rzeźbiarz z IV w. p.n.e., o którym wspomina Pliniusz Starszy (*Historia Naturalis* 35).

<sup>687</sup> *Parastaseis* 39.

<sup>688</sup> Tak tłumaczą Cameron i Herrin: „arch”.

<sup>689</sup> Tak Filipczak, Kokoszko i Kompa.

<sup>690</sup> Oraz w odpowiadających im rozdziałach II, 94 i II, 95 *Patriów konstantynopolitańskich*.

<sup>691</sup> *Parastaseis* 8: ἐν τῷ εἰλήματι κατεχώσθησαν. W rozdziale 9. Wyraz ἐν wypadł i został restytuowany przez wydawców. Dwa rękopisy Kodinosa, powtarzającego tekst rozdziału 9, zawierają interesujący nas zwrot: ἐν τῷ εἰλήματι τοῦ Φόρου (por. aparat krytyczny do *Parastaseis* 9).

fragmentu poprawiać można na kilka sposobów<sup>692</sup>; jednym z nich jest uznanie, że πύρου to zniekształcone φόρου oraz że ze zdania wypadło coś jeszcze – oznaczałoby to, że Balmasa zgruchotał „sklepienie forum nieopodal zegara”<sup>693</sup>. W zestawieniu z innymi informacjami na temat owego „sklepienia” propozycja takiego poprawienia tekstu wydaje się sensowna.

Pytanie, jak rozumieć nasze opisy. Wyraz „pogrzebać” wskazuje, że miejscem złożenia cudownych przedmiotów miały być podziemia. Nadmienmy, że na podobny trop naprowadzać może sam wyraz εἶλημα, oznaczający m.in. „piwnicę”, „kryptę”<sup>694</sup>. Uzasadnione wydaje się wobec tego wyobrażenie o podziemnym pomieszczeniu, znajdującym się pod forum, swoistym skarbca kryjącym wszelkiej maści świętości<sup>695</sup>. Być może sądzić wręcz należy, że cała powierzchnia forum stanowiła niejako „skorupę” wielkiego depozytorium takich obiektów, które – jak się dowiadujemy z *Patriów* – złożył w tym miejscu Konstantyn Wielki, zaś Teodozjusz „zabezpieczył”<sup>696</sup>. Za postrzeganiem całego forum Konstantyna jako powłoki przepastnego skarbcza-relikwiarza przemawia okoliczność następująca: otóż te same relikwie dwunastu koszy, które wedle *Parastaseis* spoczywać miały „pod sklepieniem forum”, zgodnie z potrójnym przekazem Konstantyna z Rodos, Jerzego Kedrenosa i Nikefora Kallistosa umieszczone zostały przez Konstantyna „pod porfirową kolumną”. Z kolei włamanie centuriona Balmasy miało miejsce nie pod samą kolumną, lecz gdzieś nieopodal umiejscowionego w północnej części forum zegara. Jeśli tak, to albo tajemnicza skrytka wędrowała po forum zależnie od kaprysu danego autora, albo rozciągała się pod nim bardzo szeroko, czyniąc z powierzchni placu okrycie gigantycznego depozytorium. W obu przypadkach nie ulega wszelako wątpliwości, że ów schowek miał ścisły związek z kolumną Konstantyna spajającą całą przestrzeń forum.

Ciekawe, że przy okazji rozważań o naszym depozycie natrafiamy jedyny bodaj raz na trop ukazujący, że symboliczny układ przestrzenny forum uwzględniał do pewnego stopnia także budynek senatu. Otóż *Parastaseis* dwukrotnie wspominają, że przedmioty złożone „pod sklepieniem” przez jakiś czas przebywały wcześniej „w senacie”<sup>697</sup>. Senat był stosownym miejscem ich składowania

<sup>692</sup> τὸ εἶλημα τοῦ πύρου ὠρολογίου poprawiać można na: τὸ εἶλημα τοῦ πύρου τοῦ ὠρολογίου (wówczas Balmasa zgruchotałby „sklepienie budynku zegara” – tak chcą Cameron i Herrin) lub τὸ εἶλημα τοῦ πύργου τοῦ ὠρολογίου (jak proponował Lambefis, por. aparat krytyczny – chodziłoby o zniszczenie „sklepienia wieży zegara”).

<sup>693</sup> To również propozycja Lambefisa, por. aparat krytyczny.

<sup>694</sup> Liddel-Scott-Jones s.v. εἶλημα, w znaczeniu IV.

<sup>695</sup> Tak interpretuje to A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria...*, s. 555. W literaturze częściej pojawia się przekonanie, że relikwie znajdowały się w odnotowanej w X w. przez *De Caeremoniis* kapliczkę św. Konstantyna, stojącą u stóp kolumny. Przed przeprowadzeniem wykopaliśk sądzono – łącząc ze sobą informacje o relikwiach pod kolumną i fakt istnienia kaplicy – że kaplica została wydrążona w jej bazie. Por. C. Mango, „Constantine's Porphyry Column and the chapel of St Constantine”, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, ser. 4, X, Athens 1981 [reprint: C. Mango, *Studien on Constantinople*, Aldershot – Brookfield, nr IV].

<sup>696</sup> *Patria konstantynopolitańska* II, 20.

<sup>697</sup> ἐν τῷ Σινάτῳ (*Parastaseis* 8) i ἐν τῷ νέῳ παλατίῳ τοῦ Σινάτου (*Parastaseis* 9). To drugie określenie – „w nowym pałacu Sinatosa” bądź „w nowym pałacu senatu” (tak A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early*

najprawdopodobniej dlatego, że stanowił (jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale) swoiste zaplecze ideowe forum, korespondujące tak topograficznie, jak ideowo z górującą nad forum kolumną. Wedle koncepcji Konstantyna oba miejsca poświęcone miały być – każde na swój sposób – pamięci jego osoby; w późniejszej tradycji oba stawały się skarbcami ważnych dla miasta świeckich i świętych relikwii.

### Augusteion

Asumpt do wciągnięcia Augusteionu na listę miejskich pamiątek dedykacji Konstantynopola daje nam zdanie z *Kroniki* Malalasa, wtrącone w sam środek opowieści o uroczystości dedykacyjnej:

*Tego samego dnia, 11 maja, [Konstantyn] nakazał otwarcie łaźni publicznej, [zwanej] Zeuxippon, nieopodal hipodromu, Regii [tj. Mese – M.T.] i pałacu<sup>698</sup>.*

Niewiele wcześniej, w tymże samym rozdziale, autor przedstawia nam projekt budowlany Konstantyna, określony jako „odnowienie dawnego Byzantion”. Rozpoczyna się on od wspomnianego już „odnowienia i rozbudowy murów Byzasu”, następnie relacjonuje ukończenie hipodromu (rozpoczętego w swoim czasie przez Septymiusza Sewera) i zbudowanie łoży cesarskiej oraz pałacu „na wzór tego w Rzymie”. Pałac z łożą łączyć miała specjalna klatka schodowa, zwana *kolchias*. W następnej kolejności cesarz wzniósł forum Konstantyna i porfirową kolumnę, a także otoczoną portykami Mese, łączącą forum z pałacem. Budowę zakończył fundując senat i znajdujący się przed nim plac, od stojącego na nim posągu matki Konstantyna nazywany Augusteionem, a także kończąc rozpoczęte przez Septymiusza Sewera łaźnie Zeuxipposa<sup>699</sup>. Otwarte w dniu dedykacji łaźnie były zatem częścią Konstantynowego projektu rozbudowy miasta.

Dwukrotnie, jak widzimy, łaźnie Zeuxipposa rozbijają dość spójną narrację Malalasa: najpierw umieszczone zostają pośród ewidentnie metropolitalnych w charakterze budowli (na liście znajduje się pałac, senat, hipodrom...); następnie wyskakują jak diabeł z pudełka w relacji o uroczystości dedykacyjnej. łaźnie Zeuxipposa znajdowały się w samym jądrze stołecznego „kompleksu władzy”, między pałacem a hipodromem i można uznać, że Malalas zainteresował się nimi z tego właśnie względu. W moim przekonaniu sprawa sięga wszakże o wiele głębiej.

---

*Eighth Century* s. 69) – niewątpliwie również w jakiś sposób dotyczy senatu przy forum, choć trudno powiedzieć, jakie dokładnie wyobrażenie się za nim kryje.

<sup>698</sup> Malalas, *Chronographia* 13,8. καὶ ἀνοίγειν τῇ αὐτῇ ἡ' τοῦ μαΐου μηνὸς τὸ δημόσιον λουτρὸν τὸ Ζεῦξιππον, πλησίον ὃν τοῦ Ἱππικοῦ καὶ τῆς Ῥηγίας καὶ τοῦ παλατίου.

<sup>699</sup> Malalas, *Chronographia* 13,8. O przedsięwzięciach budowlanych Septymiusza Sewera informuje rozdział 12,20.

By rzecz przybliżyć, spróbujemy najpierw przyjrzeć się całości tekstu Malalasa – okaże się wówczas, że o fundacjach łaźni przez rozmaitych władców, w różnych miastach, kronikarz pisze łącznie ponad 40 razy<sup>700</sup>. Łącznie wystawiają w tych wzmiankach niemal wyłącznie cesarze rzymscy, od Juliusza Cezara po Justyniana (dwukrotnie poza tym wspomina się o fundacjach Aleksandra Wielkiego<sup>701</sup> i raz o fundacji prywatnej, tancerza Parysa<sup>702</sup>). W rozumieniu Malalasa łaźnie są zatem swego rodzaju obowiązkową fundacją cesarską, która uzupełnia miejski krajobraz. Interesujące, że łaźnie nie zakłada ani Seleukos fundując Antiochię, ani Byzas zakładając Konstantynopol, lecz dopiero działający w tych miastach cesarze. W Antiochii, z której historią Malalas jest obeznany, dobrych kilka razy jakiś cesarz funduje bądź odnawia któreś z term. W Konstantynopolu kronikarz zna, można podejrzewać, jedynie łaźnie Zeuxipposa<sup>703</sup>, które zdają się w związku z tym spełniać w narracji po prostu rolę „łaźni konstantynopolitańskich”. Nie dziwne zatem, że ich budowę dzieli Malalas pomiędzy Septymiusza Sewera a Konstantyna Wielkiego – każdy cesarz zakładający miasto powinien bowiem, w jego mniemaniu, zostać fundatorem łaźni<sup>704</sup>.

Łaźnie w tradycji rzymskiej – a w takiej umieścić należy kronikę Malalasa przynajmniej w tym aspekcie – były w pierwszej linii miejscem nieinstytucjonalnych spotkań obywateli, ważną lokalną przestrzenią wspólnotową<sup>705</sup>. Co się tyczy samych łaźni Zeuxipposa, to źródła późnoantyczne donoszą przynajmniej dwukrotnie, że były one miejscem prowadzenia debat publicznych<sup>706</sup>. O

<sup>700</sup> Malalas, *Chronographia* 8, 1; 9,4; 9,14; 10,10 (trzy wzmianki); 10,18; 10,49; 10,50; 11,9; 11,10; 11,14; 11,22; 11,25; 11,30; 12,2; 12,20; 12,21 (dwie wzmianki); 12,22 (dwie wzmianki); 12,38 (pięć wzmianek); 12,50; 13,3; 13,30 (dwie wzmianki); 14,12; 14,20; 14,29; 14,10; 16,21; 17,19; 18,2; 18,17.

<sup>701</sup> W Aleksandrii (Malalas, *Chronographia* 8,1) i Antiochii (ibidem 10,10).

<sup>702</sup> Również w Antiochii (ibidem 10,49).

<sup>703</sup> Oraz łaźnie Dagistheosa, rozpoczęte przez Anastazjusza i ukończone przez Justyniana (ibidem 18,17). Wzmianka o nich znajduje się w części kroniki pisanej już zapewne w Konstantynopolu, a więc inaczej odnoszącej się do topografii stolicy.

<sup>704</sup> Interesująca jest w tym kontekście wzmianka o fundacji term aleksandryjskich przez Aleksandra Wielkiego (ibidem 8,1): po założeniu miasta (i złożeniu ofiary zakładzinowej z dziewicy), Aleksander Wielki ufundował w Aleksandrii świątynię „Serapisa Heliosa” i łaźnie. Można przekonywać, że Aleksander Wielki w tekście Malalasa działa pod wieloma względami podobnie jak rzymscy cesarze, wyznaczając niejako wzorzec ich zachowań. Osobną kwestią jest bardzo interesujący początek księgi VIII, w której opisane są przygotowania Aleksandra do wojny z Dariuszem: Aleksander zakłada Aleksandrię, następnie udaje się do „Byzoupolis”, gdzie funduje Strategion, później do Chrysopolis, a w końcu do Troi, gdzie składa ofiarę na grobie Achillesa. Zgodnie z tradycją nienotowaną przez Malalasa, lecz szeroko rozpowszechnioną (znajdziemy ją np. u Zosimosa), podobną wyprawę miał również przedsięwziąć Konstantyn Wielki przed założeniem Konstantynopola (por. niżej).

<sup>705</sup> Na ten temat ostatnio obszernie: G. Fagan, G. Fagan, *Bathing in Public...*. Na ss. 233 – 239 epigraficzne świadectwa fundacyjnej działalności cesarzy rzymskich. O łaźniach Zeuxipposa por. C. Mango, *Brazen House...*, ss. 37 – 47, 56 – 60.

<sup>706</sup> Sokrates Scholastyk (*Historia Ecclesiastica* 2,16) relacjonuje, że prefekt Filippos zaprosił do łaźni Zeuxipposa patriarchę Pawła, po czym go aresztował. Z kolei Malalas (*Chronographia* 14,38) i *Kronika Wielkanocna* (*Chronicon Paschale* 595 – 596) opisują przesłuchanie w łaźniach konsula Isokasiosa, oskarżonego o pogaństwo. Na temat wystroju łaźni dowiadujemy się szczegółowo z V-wiecznego poematu pióra Christodorosa, opisującego 81 znajdujących się tam posągów, z których część zapewne wystawił Konstantyn Wielki: por. S. Basset, „Historiae custos: Sculpture and Tradition in the Baths of Zeuxippos”, *American Journal of Archeology* 100 (1996), ss. 491 – 506; eadem, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, ss. 51 – 58, 160 – 185; A. Kadellis, „Christodoros on the Statues of the Zeuxippos Baths: A New Reading of the Ekphrasis”,

zaistnienie takiej przestrzeni powinien zadbać cesarz – i faktycznie tak się działo, we wszystkich bodaj wzmiankowanych przez kronikarza miastach. Nie mogło takich łaźni zabraknąć również w Konstantynopolu – i choć w przeciwieństwie do hipodromu, pałacu, czy senatu, nie konstytuują one tego miasta w jego wymiarze metropolitalnym, to konstytuują je jako miasto po prostu. Sądzę, że przy większości wzmianek nie ma powodu doszukiwać się w opisywanych przez Malalasa fundacjach łaźni głębszego znaczenia symbolicznego. Jak jednak pokażę w końcowych partiach tego rozdziału, łaźnie Zeuxipposa mogły się na tym tle wyróżniać: istnieje podejrzenie, że Malalas, wspominając o nich właśnie przy okazji dedykacji Konstantynopola sięgnął do głębszych pokładów symbolicznych, w których łaźnie stają się miejscem oczyszczenia i odnowienia (rytualnego i duchowego)<sup>707</sup>, wiązane są z chthonicznym aspektem rzeczywistości<sup>708</sup> i reprezentują (na równi ze studniami i źródłami) życiodajną siłę wody.

Na razie wszakże interesuje nas nie tyle funkcja naszego obiektu, co wiązane z nim imię. Zestawmy tu informacje, jakich na temat łaźni Zeuxipposa i samego Zeuxipposa udzielają nam VI-wieczne źródła<sup>709</sup>. Sama kronika Malalasa, opisując seweriańską fundację Byzantion donosi:

*Gdy Sewer przybył do Byzantion i zauważył, że położenie miasta jest dobre, odnowił miasto Byzasa i zbudował publiczne łaźnie, znane jako łaźnie Zeuxipposa, z powodu brązowego posągu Heliosa (słońca), który stał tam pośrodku Tetrastoonu. Na jego bazie wypisane było mistyczne imię Słońca „Dla jarzmiącego konie („Zeuxippos”) boga”, tak bowiem Trakowie nazywali Słońce. Mieszkańcy miasta Byzasa mieli zwyczaj nazywać łaźnie publiczne Zeuxippon od pierwotnej nazwy placu i nie określali ich już nazwą Severium, którą cesarz nadał im od swojego imienia. Cesarz dodał zbudowane przez siebie łaźnie publiczne do Tetrastoonu, na środku którego wznosiła się statua Heliosa. Zbudował z kolei Heliosowi sanktuarium, czy też świątynię na akropolu miasta Byzantion, w pobliżu dwóch innych świątyń, które zostały tu uprzednio wzniesione: jednej przez Byzasa dla Artemidy z łanią i drugiej – przez Fidalę – dla Afrodyty. Sewer przeniósł posąg Heliosa z Tetrastoonu i umieścił go nad świątynią (...).*<sup>710</sup>

---

*Greek, Roman and Byzantine Studies* 47 (2007), ss. 361 – 383. Były wśród nich posągi nawiązujące do mitu trojańskiego.

<sup>707</sup> Por. choćby artykuły „Bad” i „Wassertaufe” w *Etymologisch-symbolisch-mythologisches Real-Wörterbuch zum Handgebrauche für Bibelforscher, Archäologen und bildende Künstler*, gdzie znaleźć można wiele dobitnych na to przykładów.

<sup>708</sup> J. Banaszkiewicz, „Król i łaźnia, Bóg i łaźnia (Gal Anonim o Bolesławie Chrobrym – I, 13, PVL o stworzeniu pierwszego człowieka – s. a. 1071)”, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska Warszawa 1996, ss. 212 – 229.

<sup>709</sup> Krótkie omówienie: G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, ss. 368 – 369.

<sup>710</sup> Malalas, *Chronographia* 12,20. Ἐλθὼν δὲ ὁ Σέβηρος ἐπὶ τὸ Βυζάντιον, καὶ ἐωρακὼς τὴν τοποθεσίαν τῆς πόλεως καλὴν, ἀνήγειρε τὴν Βυζούπολιν καὶ ἔκτισε δημόσιον λουτρόν τὸ λεγόμενον Ζεύξιππον, διότι ἐκεῖ ἴστατο ἐν μέσῳ τοῦ τετραστώου στήλη χαλκῇ τοῦ Ἡλίου, καὶ ὑποκάτω αὐτῆς ἐγράφη τὸ μουσικὸν ὄνομα τοῦ ἡλίου. "Ζεύξιππῳ θεῷ" οἱ γὰρ Θράκες οὕτως ἔλεγον τὸν ἥλιον. οἱ δὲ τῆς πόλεως Βύζης οὕτως ὠνόμαζον τὸ αὐτὸ δημόσιον Ζεύξιππον κατὰ τὸ ὄνομα, ὅπερ εἶχε τὸ πρότερον ὁ τόπος, καὶ οὐκέτι, ὡς εἶπεν ὁ βασιλεὺς, εἰς τὸ ἴδιον αὐτοῦ ὄνομα ἐκάλουν αὐτὸ Σεβήριον. ὁ δὲ βασιλεὺς Σέβηρος τὸ Τετράστων, οὗπερ ἐν μέσῳ ἴστατο ἡ

Widać przede wszystkim, że łaźnie Zeuxipposa są tu uzupełnieniem pewnej o wiele ważniejszej przestrzeni miejskiej, a mianowicie placu, przy którym stały, czyli Tetrastoonu. Badacze spierają się, czy Tetrastoon („plac o czterech portykach”) był tożsamy z Augusteionem<sup>711</sup>. Wygląd i układ przestrzenny Augusteionu wskazują, że faktycznie został on ufundowany na miejscu istniejącego wcześniej placu miejskiego, natomiast nie ma pewności, czy pokrywał się on z nim dokładnie. Jasno widać jednakowoż, że VI-wieczni i późniejsi autorzy utożsamiają ze sobą obydwa miejsca i czynią z Augusteionu bezpośredniego spadkobiercę Tetrastoonu<sup>712</sup>. Ów Tetrastoon okazuje się w naszym passusie miejscem niezwykłym: Sewer w chwili przybycia do Byzantion zastał tu centralny plac, urządzone już wcześniej jako przestrzeń symboliczna, czy wręcz kultowa, i dodał do niej nowy element – łaźnie. Kto odpowiadał za powstanie owego przedseweriańskiego kompleksu? Na podstawie tekstu *Kroniki* Malalasa i rozwijającej jej relację *Kroniki Wielkanocnej* za twórców Tetrastoonu można by uznać Barbysiosa, toparchę trackiej osady, swoistego proto-Byzantion, oraz założycieli Byzantion: jego córkę Fidalię i zięcia Byzasa<sup>713</sup> – innych bowiem kandydatów brak.

Tymczasem wydaje się, że łaźnie Zeuxipposa naprowadzają nas na zupełnie inny mityczny trop. Oto, co pisze Jan Lydos, który wspomina o Zeuxipposie na marginesie wydarzeń niezwiązanych z początkami Konstantynopola:

*[Jan z Kapadocji, prefekt pretorium] udał się na forum, zwane Zeuxippos od króla Zeuxipposa; za jego panowania, w czasie trzydziestej ósmej olimpiady, Megarejczycy, którzy wywędrowali do Byzantion, nazwali to forum od jego imienia, tak jak Megarejczycy, którzy osiedlili się w Kyzikos nazwali Stoę Charidemosa od tego władcy (...). Łaźnie publiczne nazwano zaś Severium od Sewera, cesarza Rzymian, który, jako że skarżył się (?) na chorobę reumatyczną, wznosił owe łaźnie, gdy przebywał w Tracji z powodu swojego zatargu z Nigrem.*<sup>714</sup>

---

στήλη τοῦ Ἡλίου, προσέθηκε <πρόσ> τὸ δημόσιον, ὃ ἔκτισεν αὐτός, ἀντ' αὐτοῦ κτίσας ἐν τῇ ἀκροπόλει τῆς αὐτῆς Βυζουπόλεως ναὸν ἥτοι ἱερὸν τῷ Ἡλίῳ, πλησίον τῶν ὄντων ἐκεῖ ἄλλων δύο ἱερῶν τῶν κτισθέντων πρῶην ὑπὸ μὲν Βύζου τῇ Ἀρτέμειδι σὺν τῇ ἐλάφῳ, ὑπὸ δὲ Φιδάλιας Ἀφροδίτῃ· καὶ ἀναγαγὼν ἐκ τοῦ Τετραστώου ὁ Σέβηρος τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἡλίου ἔστησεν ἄνωθεν τοῦ ἱεροῦ (...). Przyjmuje poprawkę ἔγραφε (napisał) na ἐγράφη (było napisane): A. Schenk von Stauffenberg, *Die Römische Kaisergeschichte bei Malalas*, Stuttgart 1931, s. 58 (por. angielski przekład Malalasa, s. 155), tekst opisuje bowiem raczej sytuację zastaną przez Sewera w Byzantion. *Kronika Wielkanocna* nazywa wzniesioną przez Septymiusza Sewera świątynię „świątynią Apollona”, poza tym przytacza ów tekst niemal w tym samym brzmieniu (*Chronicon Paschale* 494 – 495).

<sup>711</sup> Najobszerniejsza dyskusja: C. Mango, *Brazen House...*, ss. 43 – 45, 60.

<sup>712</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, s. 368 jest przekonany, że miejsca te nie były identyczne, a jedynie do siebie przylegały. Nie ma jednak wątpliwości, że w przekonaniu autorów z VI w. Tetrastoon i Augusteion to jedno i to samo.

<sup>713</sup> Malalas, *Chronographia* 13,8 i *Chronicon Paschale* 494 – 495.

<sup>714</sup> Jan Lydos, *De magistratibus* 3,70. ἐπὶ τὴν ἀγορὰν ἣν καλοῦσι Ζεύσιππον ἀπὸ Ζευξιππου βασιλέως, ὅφ' ᾧ ἐπὶ τῆς τριακοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος Μεγαρεῖς εἰς Βυζάντιον ἀποικήσαντες πρὸς τιμὴν αὐτοῦ τὴν ἀγορὰν οὕτως ἐπωνόμασαν, καθάπερ τὰς Χαριδήμου στοὰς οἱ Κύζικον οἰκίσαντες Μεγαρεῖς· (...) τὸ γὰρ δημόσιον

Idea, która u Malalasa jedynie świeża, tutaj ukazuje się nam z całą mocą. Otóż Zeuxippos zastępuje u Lydosa samego Byzasa, występując jako oikistes na czele kolonistów megaryjskich. Opowiedziana przez Lydosa historia jest ideowo niezwykle spójna: od imienia ojca-założyciela nazwano centralny plac nowego ośrodka, mamy więc Zeuxipposa i forum Zeuxipposa. Lydos wspomina i o termach, ale – o dziwo – nie zająkuje się nawet, że i one znane były jako łaźnie Zeuxipposa: widocznie stanowiły one w jego oczach najmniej istotną część owej konstelacji. Zeuxippos było to imię zarezerwowane dla mitycznych początków miasta, a nie dla instytucji służących potrzebom ciała. Gdy połączymy w jedno dwie narracje o Zeuxipposie, ujawni się on nam jako prototyp Konstantyna: oto nad Bosfor przybywa heros, zakłada miasto, którego punktem centralnym jest forum noszące imię ktistes, a pośrodku tegoż forum wznosi się kolumna go upamiętniająca<sup>715</sup>.

W wyobrażeniu Malalasa Tetrastoon był placem, na którego środku wznosił się posąg Heliosa. Przypomnijmy sobie w tym miejscu *corona radiata* posągu Konstantyna na porfirowej kolumnie, ale także inne solarne odniesienia obecne w sztafażu władczym cesarza, na czele z przejazdem przez hipodrom podczas uroczystości urodzinowych. Ustawiając pośrodku niegdysiejszego centrum Byzantion nie co innego, jak posąg Heliosa, Malalas daje do zrozumienia, że słoneczna obsesja Konstantyna nie stanowiła jedynie ideologicznej nowinki wyciągniętej przez cesarza „jak królik z kapelusza”, ale zawieszona była w prastarej tradycji lokalnej. Na poziomie narracji nie ma powodów sądzić, by ów posąg Heliosa był czymś więcej, niż jedynie projekcją fundacji konstantyńskiej na zamierzczłe pradžaje stolicy, stworzonym po to, by mógł się następnie stać pierwowzorem posągu Konstantyna<sup>716</sup>. Świadczy o tym choćby konstrukcja imienia boga: Helios Jarzmiący Konie to twór skądinąd nieznany, sprawiający wrażenie karkołomnego zespolenia bóstwa słonecznego z imieniem wiązany z Tetrastoonem. Jedynym uzasadnieniem powołania do życia takiej postaci jest to, że Malalasowi z jakichś przyczyn zależało na przekonaniu czytelnika, iż w Byzantion od dawien dawna czczono Słońce.

Trudno powiedzieć, czy Malalas trafnie odgaduje dawność takiego kultu. Wiąże on wszak posąg Heliosa (Słońca), stojący w centrum placu, z kulturą tracką, a więc ludu „miejscowego”, dając wręcz do zrozumienia, że chodzić tu ma o kult wcześniejszy nawet od przybycia eponima Byzasa.

---

βαλανεῖον Σεβήρειον ἀπὸ Σεβήρου Ῥωμαίων ἡγησαμένου παρωνόμασαι, ὃς ἀρθρ'τιδι νόσω ...υμενος ἐδείματο τὸ βαλανεῖον, προσκατερῶν τῇ Θράκῃ διὰ τὴν πρὸς Νιγρον διαφορὰν.

<sup>715</sup> Jedyną analizę postaci Zeuxipposa jako bohatera mitycznego daje: V. Lozanova-Stancheva, „Byzas, Zeuxippos Helios and the Re-Foundation of Byzantion”, *Orpheus. Journal of Indo-European and Thracian Studies* 18 (2011), ss. 43 - 46.

<sup>716</sup> Co nie oznacza, że Malalas, czy ludzie jego epoki nie dawali wiary tej informacji. Wszak każda opowieść o początkach jest projekcją bieżących potrzeb i wartości na moment rodzenia się wspólnoty i staje się tym wiarygodniejsza, im lepiej spełnia tę funkcję.

Tetrastoon wraz z posągiem symbolizować mają nieokreśloną do końca „zmierzłą przeszłość” Konstantynopola<sup>717</sup>. Czy można się dziwić, że Konstantyn Wielki (przynajmniej w odczuciu Malalasa) musiał w jakiś sposób uwzględnić podczas dedykacji miasta ów prastary, centralny punkt? Otwarcie łaźni Zeuxipposa w dniu dedykacji to zabieg narracyjnie sensowny: ukazuje związek zarówno z pierwszym (Byzas), jak i drugim (Sewer) założycielem miasta, a przy tym nie odwraca uwagi od innego placu, który Konstantynowi – i konstantynopolitańczykom – był o wiele bliższy: forum nazwanego od imienia cesarza.

Porównajmy teraz Heliosa Zeuxipposa z innymi bogami, rzekomo czczonymi na Tetrastoonie, jak o tym przekonuje Hesychios z Miletu:

*[Septymiusz Sewer] wzniosł dla nich [mieszkańców miasta] wielką i luksusową łaźnię obok ołtarza Zeusa Hippiosa czy też tak zwanego gaju Heraklesa (gdzie ten, jak powiadają, poskromił konie Diomedesa, skąd miejsce to nazywane jest Zeuxippos).*<sup>718</sup>

Hesychios proponuje nam jeszcze inną wersję wydarzeń: wedle niego zarówno łaźnia, jak i obiekt, od którego wzięła nazwę, miały być fundacjami Sewera. Ważne jest dla nas jednak co innego: autor na dwa sposoby rozwiązuje imię Zeuxippos – raz próbując etymologii opartej o podobieństwo brzmienia (Zeus Hippios), a raz odnoszącej się do znaczenia („jarzmiący konie”, co prowadzi go do skojarzenia z Heraklesem). Oba wywody – choć niewątpliwie niepoprawne – są w pewien sposób sensowne i naprowadzają nas w poszukiwaniach ideowego znaczenia Tetrastoonu już nie na wykoncypowany, „słoneczny”, lecz na faktycznie obecny w imieniu Zeuxippos „koński” trop<sup>719</sup>. Obie propozycje jego rozwinięcia – poprzez postać Zeusa i Heraklesa – są niewątpliwie sztuczne i można bez kłopotu wskazać okoliczności pojawienia się obu bogów w Hesychiosowym wywodzie o Zeuxipposie. Jeśli od nich abstrahować, spostrzeżemy, że centralnym conceptem oplatającym postać tajemniczego Zeuxipposa jest jarzmienie koni, funkcja mitycznie bardzo znacząca, o której pisać będę w dalszych partiach rozdziału. To właśnie ona nie pozwala autorom przejść nad owym imieniem (być może – nie należy odrzucać takiej możliwości – imieniem jakiejś postaci historycznej związanej czy to

<sup>717</sup> V. Lozanova-Stencheva uważa, że mamy tu do czynienia z faktycznym wspomnieniem dawnego, trackiego kultu Słońca (ibidem).

<sup>718</sup> Hesychios, *Patria* 37. [Σεβήρος] λουτρὸν μὲν αὐτοῖς μέγιστον κατὰ τὸν τοῦ Διὸς Ἰππίου βωμὸν ἢ τὸ Ἡρακλέους ἄλσος αλούμενον (ἐνθα τὰς Διομήδους αὐτὸν φασὶ δαμάσαντα ἵππους Ζεῦξιππον τὸν τόπον ὀνομάσαι).

<sup>719</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, ss. 368 – 369 przekonuje, że ze wszystkich trzech propozycji (Helios, Zeus, Herakles), Malalasowa jest najbliższa prawdy – zapewne dlatego, że nie jest wynikiem „fałszywej etymologii” imienia Zeuxippos – i że w dawnym Byzantion istniał prymitywny, lokalny kult boga-słońca, którego odległe wspomnienie znajdziemy jeszcze w VI-wiecznym Konstantynopolu. Dagron zwraca uwagę, że związek Heliosa z końmi był niemal równie bliski, co Heraklesa, choć nie znamy mitu, w którym jarzmiłby on konie. W moim przekonaniu teza o istnieniu lokalnego kultu Słońca w Byzantion jest dość słabo uzasadniona, choć oczywiście nie ma możliwości jednoznacznego jej odrzucenia.



z łaźniami, czy z Tetrastoonem) do porządku dziennego i skłania do włączania Zeuxipposa w narrację o mitycznym charakterze.

Na marginesie wspomnijmy jeszcze o pojawiającym się w przekazie Hesychiosa Heraklesie. Owszem, historia o koniach Diomedesa wyjaśnia jego obecność w opowieści o Zeuxipposie, warto jednak zwrócić uwagę i na inną sprawę: otóż późne źródła (począwszy od VIII w.) twierdzą, że w miejscu zwanym Basilike stał niegdyś wielki posąg Heraklesa, otoczony kultem, który później przeniesiony został do hipodromu<sup>720</sup>. Nie był to Herakles jarzmiący konie, lecz figura herosa siedzącego na odwróconym koszu, przykrytym lwią skórą i podpierającego brodę na dłoni. Część badaczy jest przekonana, że Basilike i Augusteion/Tetrastoon to niezależne (aczkolwiek położone nieopodal siebie) miejsca<sup>721</sup>, część zaś identyfikuje ze sobą oba place<sup>722</sup>. Jeśli przyjąć argumentację tych ostatnich (a jestem to skłonna zrobić jeszcze z jednego powodu, o którym za chwilę)<sup>723</sup>, znajdziemy dodatkowe uzasadnienie dla skojarzenia Zeuxipposa z Heraklesem: tradycja wiązała Tetrastoon zarówno z kultem Heraklesa, jak i z początkami Byzantion i imieniem Zeuxipposa, a Hesychios połączył te wiadomości w jedną całość.

Na temat głębszych związków Konstantyna z postacią Zeuxipposa będę jeszcze pisać. Na razie wskażmy, w jaki sposób Konstantyn przekształcił pod względem dawną agorę Byzantion, skoro właściwy środek miasta przesunięty został ku okrągłemu forum i kolumnie Konstantyna. Gdy wczytać się dokładnie w źródła dotyczące konstantynopolitańskiego kultu tyche, a konkretnie bliźniaczych świątyń Rei i Romy, o których była już mowa w poprzednich rozdziałach, dostrzeżemy, że mają one związek właśnie z Tetrastoonem. Przypomnijmy, że Zosimos pisał w drugiej połowie V w., iż Konstantyn wystawił świątynie Rei i Fortuny u krańca „wielkiej agory o czterech portykach” (pada słowo *tetrastoon*), w miejscu do którego prowadzi kilka schodów<sup>724</sup>. Z kolei Sokrates Scholastyk, oskarżając Juliana Apostatę, że składał ofiary Tyche, powiada, że posąg bogini stał na Basilike<sup>725</sup>. Natomiast Hesychios pisze, że mityczny Byzas

---

<sup>720</sup> S. Basset, *Urban Image of Late Antique Constantinople*, ss. 152 – 154.

<sup>721</sup> Ibidem, ss. 20 – 21, 24 oraz zwłaszcza C. Mango, *Brazen House...*, ss. 42 – 47, 55.

<sup>722</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, ss. 44, 373 – 374 i ostatnio J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 262.

<sup>723</sup> Mnie najbliższa jest hipoteza, że chodzi tu właśnie o jedną przestrzeń pod dwoma nazwami – zapewne jeden plac, choć nie wykluczam, że istniała na nim jakaś osobna, wydzielona przestrzeń, niekiedy określana osobną nazwą. Z argumentów niepodnoszonych przez zwolenników tej koncepcji warto przytoczyć X-wieczne *Patria Konstantynopolitańska*, w których znajdziemy informację, że przed cysterną Basilike (wedle Leona Gramatyka – po prostu na Basilike) znajdował się kiedyś posąg Salomona, spoglądający na Hagie Sophię; por. S. Basset, *Urban Image of Late Antique Constantinople*, s. 155. Ta informacja ma sens tylko jeśli Basilike i Augusteion to jedno i to samo miejsce.

<sup>724</sup> Zosimos, *Nova Historia* 2,31.

<sup>725</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* 3, 11. ἐν τῇ βασιλικῇ.

*nieopodal miejsca zwanego Basilike dedykował Rei świątynię i posąg, które były przez mieszkańców czczone jako tychaion.*<sup>726</sup>

Informacje te połączyć można w całość jedynie zakładając, że Basilike i Tetrastoon to dwie nazwy tego samego placu, bądź przestrzenie organicznie ze sobą związane (np. Basilike stanowią część Tetrastoону bądź bezpośrednio doń przylegała). W każdym razie świątynie Rei i Romy umiejscowione były tak, że można było je uznać za stojące „przy Tetrastoonie”. Wygląda więc na to, że Konstantyn z rozmysłem włączył przestrzeń Basilike/Tetrastoону w swój metropolitalny program przebudowy miasta. Poświęcając nowe symboliczne centrum miasta (forum Konstantyna) swojej osobie, nie zaniedbał symbolicznego przewartościowania placu, który odgrywał rolę takiego centrum w Byzantion. Stawiając najpewniej przy nim (a w każdym razie w niewielkiej odległości) bliźniacze świątynie tyche Konstantynopola i Rzymu, odniósł do siebie starą i nową agorę miasta. Widzieliśmy, że fundator i tyche ośrodka to niekiedy postaci ze sobą utożsamiane, a na pewno najściślej połączone. Posąg Konstantyna na porfirowej kolumnie był nazywany po prostu tyche Konstantynopola. Jednak związek ten, choć nierozzerwalny, nie polega w większości przypadków na utożsamieniu, lecz na tworzeniu pewnego napięcia, subtelnej grze pomiędzy ktistesem a ustanowioną przezeń boginią-personifikacją miasta. Niebawem pokażę, jak ową grę ubrać można w narrację rytualną; na razie dostrzegamy zaledwie jej wymiar przestrzenny. Forum Konstantyna i Tetrastoon/ Augusteion wchodzi z sobą pewną ideową zależność.

Znamienna – i nietrudna do wytłumaczenia – jest wiadomość Hesychiosa, że świątynia tyche miała być dziełem Byzasa. Prawdziwa czy nie – sprawia, że czynność Konstantyna nie oznacza, jak widzieliśmy poprzednio, przewartościowania przestrzeni Tetrastoону, lecz staje się odnowieniem jej dawnego symbolicznego usytuowania. Hesychios, przypisując wzniesienie świątyni tyche Byzasowi, ustanawia dodatkową więź, łączącą Konstantyna ze jego greckim poprzednikiem i antytypem. Wystawienie świątyń przez Konstantyna jest w tym ujęciu takim samym nawiązaniem do dawnej tradycji miasta, jakim było uroczyste otwarcie łaźni Zeuxipposa. Konstantyn uczynił zadość lokalnej tradycji i zapewnił ciągłość ideową dawnej agorze, czyniąc z niej zarazem część nowego miejskiego układu symbolicznego.

Napięcie i przestrzenna więź pomiędzy naszymi dwoma placami znajdują swój wyraz w innej jeszcze wiązce zagadnień. Dowiadujemy się oto od Malalasa, że Augusteion bierze swą nazwę od augusty Heleny, której Konstantyn wystawił w owym miejscu kolumnę<sup>727</sup>. Tę samą informację

<sup>726</sup> Hesychios, *Patria* 15. 'Ρέας μὲν κατὰ τὸν τῆς Βασιλικῆς λεγόμενον τόπον νεῶν τε καὶ ἄγαλμα καθιδρύσατο, ὅπερ καὶ Τυχᾶϊον τοῖς πολίταις τετίμηται.

<sup>727</sup> Malalas, *Chronographia* 13,8. Inna etymologia podawana przez źródła to *gusteion* (targ rybny, targ spożywczy). Por. komentarz R. Pearse'a do angielskiego tłumaczenia *De mensibus* 4,135-143:

powtarza Hesychios<sup>728</sup>. Słowa obu autorów nie doczekały się dotychczas, wedle mojej wiedzy, komentarza ze strony historyków, a rzecz jest interesująca. Prawdziwość wiadomości o wystawieniu kolumny jest nie do sprawdzenia. Kolumna ta poświadczona jest jeszcze tylko raz, przez *Liber Suda*<sup>729</sup>. Kolumny honoryfikacyjne dla kobiet są w świecie późnorzymskim największą rzadkością<sup>730</sup>; w Konstantynopolu udało mi się znaleźć jedynie dwa takie obiekty. Jednym z nich jest purpurowa (porfirowa?) kolumna dla cesarzowej Teodory, wystawiona około 538 r. nieopodal przystani przy łaźniach Arkadiusza<sup>731</sup>. Drugi, ważniejszy dla nas, to słynna kolumna wystawiona w 403 r. na tymże samym Augusteionie dla żony cesarza Arkadiusza, Eudoksji. Kolumna ta, jako przejaw pychy, dała Janowi Chryzostomowi asumpt do szaleńczych wprost ataków na cesarzową<sup>732</sup>. Trudno nie traktować kolumny Eudoksji i kolumny Heleny łącznie – pytanie tylko, jaki dokładnie istniał między nimi związek? Czy to kolumna Eudoksji wzorowana była na kolumnie Heleny, czy może na odwrót – zainspirowała opowieść o jej wystawieniu? Na to pytanie nie sposób odpowiedzieć.

Cóż oznacza – na razie na poziomie wyobrażeń o Konstantynopolu – wprowadzenie do opowieści o początkach Konstantynopola kolumny Heleny na Augusteionie? Widzimy oto, że Konstantyn upamiętnia swoją osobę na nowo powstałym placu, dawny ośrodek życia miejskiego oddając niejako w symboliczne władanie swojej matce. Gdy już wiemy, jak mocno powiązane były ze sobą – w wymiarze urbanistycznym i ideowym – oba miejsca, samo narzuca się poszukiwanie jakiejś zależności pomiędzy postaciami Konstantyna i Heleny w kontekście założenia miasta. Skłania ku temu również obraz miasta, jaki wyłania się z naszych wzmianek: górująca nad Konstantynopolem porfirowa kolumna z wizerunkiem Konstantyna, ustawiona na szczycie wzgórza i pośrodku okrągłego forum, a na zboczu drugiego wzgórza<sup>733</sup>, lecz również pośrodku placu, kolumna Heleny. Zauważmy, że są to, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, jedyne dwie kolumny wzniesione w chwili Konstantynowej rozbudowy miasta, naśladowane następnie (obie, czy może raczej sama kolumna Konstantyna) przez kolejnych cesarzy, fundujących kolumny ze swoimi posągami na kolejnych placach i forach<sup>734</sup>. Przypomnijmy, jakie znaczenie miała w symbolicznej topografii miasta kolumna Justyniana ze słynnym posągiem konnym władcy, ustawiona dokładnie tam, gdzie stać miała pierwotnie

---

<http://www.roger-pearse.com/weblog/2011/10/12/john-the-lydian-on-the-roman-months-4-october/> (dostęp: czerwiec 2013).

<sup>728</sup> Hesychios, *Patria* 40.

<sup>729</sup> S.v. *Augustus* (por. też s.v. *Iustinianus*): komentarz r. Pearse’a (jak w przyp. 727).

<sup>730</sup> Oksfordzka baza danych „Last Statues of Antiquity” zawiera zaledwie dwie informacje o posągach kobiecych na kolumnach i w obu przypadkach upamiętniono w ten sposób osoby prywatne, nie cesarzowe. <http://www.oxa.ox.ac.uk/statues/> (dostęp: maj 2013 r.).

<sup>731</sup> Prokopiusz, *De aedificiis* 1,11,8-9.

<sup>732</sup> K. Stebnicka, „Jezabel i Eudoksja - dwie królowe. Przyczynek do dziejów konfliktu Jana Chryzostoma z cesarzową Eudoksją”, (w:) *U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze* t. 8 (2009), s. 149-173.

<sup>733</sup> Konstantyn z Rodos, *On Constantinople*, w. 49 nazywa to miejsce „niemal najwyższym” w mieście.

<sup>734</sup> Przegląd daje W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographief Istanbul. Byzantion-Konstantinupolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1979, ss. 248 – 267.

kolumna Heleny – pośrodku Augusteionu<sup>735</sup>. Konstantyn z Rodos nie waha się łączyć ze sobą kolumn obu cesarzy, pisząc wręcz, że kolumna Justyniana przewyższyła znaczeniem wcześniej najważniejszą dla miasta kolumnę Konstantyna<sup>736</sup>. Dostrzegamy, że jakakolwiek kolumna wystawiona na Augusteionie – w prastarym punkcie centralnym miasta i zarazem tętniącym życiem „śródmieściu” stolicy – musiała wyraziście definiować całą wyobrażoną przestrzeń Konstantynopola.

Już sam przegląd grup rzeźbiarskich wymienionych w *Parastaseis* pokazuje, jak konsekwentnie łączone były ze sobą w kontekście konstantynopolikańskim postaci Konstantyna i Heleny. Najdobitniej ukazuje nam to kompozycja znad Milionu: Konstantyn i Helena trzymają krzyż, pośrodku którego znajduje się przedstawienie tyche miasta. Można oczywiście znaleźć różne powody, dla których Helena stała się częścią owej grupy – najbardziej rzuca się w oczy podobieństwo do przedstawień ikonowych, na których centralnie przedstawiony krzyż trzymany jest właśnie przez Helenę i Konstantyna. Niewykluczone, że paralelność obu postaci, kreowanych tak w narracjach, jak i w ikonografii bardziej na współdziałających małżonków niż na parę matka-syn, mogła znaleźć swoje przełożenie również w historii założenia Konstantynopola i odzwierciedlającej ją topografii miasta.

Kilka okoliczności skłania wszakże do poważnego rozważenia, czy Helena nie została przez Konstantyna rzeczywiście włączona do pewnego stopnia w działalność założycielską, a po śmierci w 328 r. nie była kreowana przez syna na współpatronkę miasta. Pierwsza sprawa to nazwa Augusteion. Poświadczona jest ona od pierwszej ćwierci V w.<sup>737</sup> i faktycznie pochodzić może od „(Heleny?) augusty”, choć równie dobrze wyobrazić sobie można sytuację odwrotną – to nazwa mogła stać się bodźcem powstania legendy. Jeśli jednak etymologia Malalasa jest prawidłowa – a ma szanse być – oznaczałoby to, że (niezależnie od istnienia bądź nieistnienia kolumny Heleny) dwa najważniejsze, współzależne od siebie ideowo i przestrzennie place Konstantynopola nazywały się „forum Konstantyna” i „forum augusty”, czyli „forum Heleny”. Taka paralelność nazw nie pozostawia wiele miejsca na interpretacyjne wątpliwości.

Sprawa druga, to okoliczności wyniesienia Heleny do rangi augusty. Otóż panuje przekonanie, że akt ten nastąpił tego samego dnia, co wyniesienie Konstancjusza do rangi cesarza i fundacja Konstantynopola, czyli 8 listopada 324 r.<sup>738</sup> Historykom informacja ta służy do pokazania, jak

---

<sup>735</sup> Świetny przegląd informacji na jej temat daje aneks P. Grotowskiego do polskiego tłumaczenia *O Budowlach* Prokopiusza (s. 278 – 286).

<sup>736</sup> Konstantyn z Rodos, *On Constantinople...* w. 48 – 52.

<sup>737</sup> Przez *Notitia urbis Constantinopolitanae*, w formie „Augustaeum”.

<sup>738</sup> T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, s. 9. Jednocześnie miało również nastąpić wyniesienie Fausty, która później z oczywistych powodów zniknęła z Konstantynowej propagandy. Dokładna data wyniesienia obu cesarzowych nie została poświadczona w żadnym źródle pisanym. Jest ona przypuszczeniem badaczy, łączących wyniesienie Konstancjusza i fundację Konstantynopola z początkiem emisji monet z legendą HELENA AUGUSTA (por. P.M. Bruun, *Roman Imperial Coinage* VII, s. 26, 77). J.W. Drijvers w biografii cesarzowej Heleny (*Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding the True Cross*, Leiden 1991, s. 41) przytacza wyniki badań numizmatycznych, wedle których pierwsze takie monety były bite w Antiochii już w

bardzo mocno Konstantynopol spełniał w zamierzeniu Konstantyna rolę miasta rodowego<sup>739</sup>. I rzeczywiście, uznawszy przesłankę, wniosek taki trudno zakwestionować. Jeśli natomiast przyjrzyć się sposobowi określania przynależności do rodu Konstantyna, widzimy że przynależność tę wyznaczało pochodzenie właśnie od Heleny (a nie np. od ojca Konstantyna, Konstancjusza, który miał wszak dzieci z dwiema żonami). Ukazuje to zarówno materiał epigraficzny powstały za życia Heleny<sup>740</sup>, jak i późniejsze świadectwa, a dobitnie precyzują spory o władzę po śmierci Konstantyna, kiedy to właśnie powołanie się na pochodzenie od Heleny (bądź Teodory, drugiej żony Konstancjusza) stanowiło argument i zabieg propagandowy stosowany przez uczestników waśni<sup>741</sup>. W takim ujęciu Helena, jako matka-założycielka rodu powinna stać się również patronką „rodowego gniazda”, czyli Konstantynopola.

W obrazie brakuje jednego tylko – acz kluczowego – elementu, czyli pochówku. Po śmierci w 328 r. Helena pochowana została w Rzymie<sup>742</sup> (niejako „w miejsce Konstantyna”, bo zajmując przygotowane dlań wcześniej mauzoleum). Wydaje się niemożliwe, by traktowana poważnie patronka miasta nie miała w nim swojego grobu. Tradycja dotycząca umieszczenia przez Konstantyna ciała Heleny w Konstantynopolu uchwytana jest po raz pierwszy w *Historii Kościelnej* Sokratesa<sup>743</sup>, zaś w tradycji średniowiecznej rozwija się ona w opowieść o dwukrotnym pochówku: w Rzymie i po dwóch latach – w stolicy nad Bosforem, w kościele św. Apostołów<sup>744</sup>. Faktyczny pochówek u św. Apostołów jest jednakowoż o tyle mało prawdopodobny, że grób Heleny nie jest wspomniany ani przy okazji uroczystości pogrzebowych Konstantyna, ani przy relacjach o tymczasowym przeniesieniu sarkofagu cesarza do kościoła św. Akakiosa w 359 r.<sup>745</sup>

---

październiku. Oczywiście, jest to pewien chronologiczny kłopot, który wszakże sam Drijvers – chyba nie spostrzegając tego – rozwiązuje (ibidem): emisje Konstantyna sławiące jego zwycięstwo nad Licyniuszem były bite przez mennice właściwie natychmiast po bitwie, co znacza, że projekty pierwszych monet i nawet sztance przygotowane musiały być zawczasu. Podobnie było najprawdopodobniej z projektem wyniesienia do rangi augusty żony i matki – polecenie bicia monet mogło wyprzedzić sam akt rytualny, podobnie jak jego realizacja – zwłaszcza w odległej od centrum wypadków Antiochii.

<sup>739</sup> Por. wyżej, wtęp oraz rozdział 2.1.

<sup>740</sup> J.w. Drijvers, *Helena Augusta...*, ss. 39 – 54.

<sup>741</sup> Ibidem, zwł. s. 52.

<sup>742</sup> Dowody na to wydają się niezbite: por. J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 186.

<sup>743</sup> Sokrates, *Historia Ecclesiastica* 1,17. Przy czym Sokrates nie pisze o sprowadzeniu ciała z Rzymu do Konstantynopola, lecz po prostu o pochówku w tym mieście (inaczej Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 186). Euzebiusz, pisząc w rozdziale 3,47 o pochówku Heleny użył terminu βασιλεῦσα πόλις, co – jak podkreślają badacze – oznaczać musiało Rzym: Konstantynopol w chwili śmierci Heleny w 328 r. nie był jeszcze dedykowany, zaś Euzebiusz terminem tym określa w swoim dziele konsekwentnie stolicę nad Tybrem (por. ibidem oraz W.J. Drijvers, *Helena Augusta*, s. 74). Sokrates musiał zrozumieć owo wyrażenie opacznie i zastąpił je określeniem βασιλεῦσα νέα Ῥώμη.

<sup>744</sup> Tak Nikefor Kallistes, *Historia Ecclesiastica* 8,31 (PG 146, kol. 120). Wedle Nikefora, ciało Heleny miało zostać przetransportowane do Konstantynopola wraz z sarkofagiem. Ciekawe, że licząc 328 r. jako moment śmierci cesarzowej, sprowadzenie jej ciała przypadałoby na rok 330. O grobie Heleny u św. Apostołów, por. Teofanes, *Chronicon* A.M. 5817 27 ed. De Boor; Konstantyn Porfirogeneta, *De ceremoniis* II, 42; Mesarites, *Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople* 39,4, ed. Downey.

<sup>745</sup> J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 186.

Rzecz całą tłumaczyć można dwojako. Koncepcja uczynienia z Heleny współpatronki Konstantynopola mogła być na tyle powierzchowna, że nie zaowocowała tak wielkim przedsięwzięciem jak sprowadzenie ciała matki z Rzymu nad Bosfor (lub też Konstantyn nie zdołał tego uczynić przed swoją śmiercią). Z drugiej strony, być może w VI-wiecznych tekstach chwytały jedynie powstałą *ex post* tradycję, niespecjalnie zresztą silną, bo niepoświadczoną następnie w innych źródłach. Spekulować można wręcz, czy nie chodzi tu o jeden ze sposobów dokooptowania do Konstantyna, niezwykle samotnego w swej legendzie założyciela miasta, drugiej postaci, która nadawałaby kontekst jego działaniom. Mit o założeniu Byzantion i kluczowe dla niego postaci Byzasa i Fidalii dają nam przykład, że myślenie o żeńsko-męskiej parze założycielskiej nie było konstantynopolitańczykom obce. Może dyskretne dopełnienie postaci Konstantyna-fundatora najbliższą mu figurą kobiecą, czyli Heleną, związane było w jakiś sposób z istnieniem takiego schematu legendarnego w świadomości wspólnoty.

### **3.2. Miasto Chrystusa i nowy Rzym. Losy koncepcji ideowych**

Konstantynopol nie został – jak starałam się pokazać w poprzednich rozdziałach – założony w ideowej próżni. W działaniach Konstantyna Wielkiego widać wyraźną intencję, by ufundowane przez siebie miasto wpisać równolegle w dwa konteksty: chrześcijański i rzymski. Wygląda na to, że były one rozłączne czasowo: Konstantynopol jako miasto chrześcijańskie, poświęcone Chrystusowi-Logosowi, widać przede wszystkim podczas fundacji miasta w 324 r., kiedy to koncepcja „nowego Rzymu” jeszcze się nie narodziła. Ta ostatnia była natomiast motywem przewodnim dedykacji miasta w 330 r., usuwając na plan dalszy jej chrześcijański charakter. Oba motywy spotykamy nieustannie w późniejszej tradycji o początkach miasta, choć są one z czasem coraz silniej wiązane jedynie z dedykacją Konstantynopola, do której dopisuje się coraz to inne epizody, dodaje postaci i którą wzbogaca się o nowe wątki.

#### Fundacja i dedykacja jako oddzielne akty rytualne

Jedynym źródłem narracyjnym, które przedstawia rzecz zgodnie z dwuczłonową chrześcijańsko-rzymską sekwencją rytualną i ideową jest najwcześniejsza znana nam opowieść o założeniu miasta, czyli wspominana wielokrotnie relacja Filostorgiosa z drugiej ćwierci V w., przekazana w IX-wiecznym skrócie Focjusza<sup>746</sup>. Jak pisałam w pierwszym rozdziale, jest to również jedyne oryginalne źródło narracyjne, w którym widać ślad anielskiej interwencji podczas fundacji Konstantynopola (wątek ten wypływa następnie wyłącznie w *Patriach* eksploatujących scenę znaną od Filostorgiosa). Nie jest to wszakże jedyna zbieżność wymowy *Historii Kościelnej* z pomysłami, które możemy zidentyfikować jako koncepcje ideowe samego Konstantyna. Focjuszowe *Epitome* opisuje początki Konstantynopola w następujących słowach:

[Filostorgios] mówi, że w dwudziestym ósmym roku swoich rządów Konstantyn przekształcił Byzantion w Konstantynopol. Gdy wyszedł, by wytyczyć granice miasta, szedł wokół nich z włócznią w ręku. A gdy jego towarzysze myśleli, że wyznacza zbyt duży obszar, jeden z nich podszedł do niego i zapytał: „Jak daleko jeszcze, Panie?”. [Cesarz] odpowiedział jasno: „Aż ten, który idzie przede mną, nakaże się zatrzymać”, czym pokazał, że kroczyła przed nim jakaś niebiańska moc, wskazując mu, co ma czynić. Filostorgios dodaje, że Konstantyn, zbudowawszy miasto, nazwał je

---

<sup>746</sup> Na dwie części rozbija założenie Konstantynopola również Hesychios (*Patria* 39), który wszakże eksponuje rzymski charakter drugiego aktu założycielskiego, milcząc o jakichkolwiek odniesieniach chrześcijańskich fundacji miasta.

„Alma Roma”, co w języku Rzymian oznacza „sławna”. Mówi też, że cesarz ustanowił tam senat, zapewnił znaczny przydział ziarna do rozdania wśród mieszkańców i obdarzył miasto wszelkimi innymi kosztownymi ozdobami politeii, tak że jego sława może mierzyć się ze sławą pierwszego Rzymu<sup>747</sup>.

Badaczy zajmujących się tym passusem nieco dezorientuje podana na początku przekazu data: dwudziesty ósmy rok panowania Konstantyna przypadał bowiem w roku 333/4. Niektórzy traktują ową datę jako świadectwo istnienia jeszcze jednego momentu przełomowego we wczesnej historii Konstantynopola, czyli końca działalności budowlanej i początku funkcjonowania miasta jako centrum administracyjnego cesarstwa<sup>748</sup>. Pewne przesłanki każą faktycznie sądzić, że właśnie wtedy dwór na stałe przeniósł się do Konstantynopola<sup>749</sup> (a zatem i przeznaczone na jego użytek budowle musiały już stać), nie wiadomo wszakże, na jakiej zasadzie Filostorgios miałby połączyć ową datę z relacjonowanymi przez siebie wypadkami. Sądzę, że w interpretacji cytowanego passusu należy jej pojawienie się uznać bądź za pomyłkę samego autora, bądź powstałą w transmisji tekstu<sup>750</sup>.

Mamy u Filostorgiosa dwa wyraźnie zaznaczone momenty rytualne: wytyczenie granic nowego ośrodka i nadanie mu nowej nazwy (fundację) oraz zrównanie Konstantynopola z Rzymem (co, jak wiemy, było związane z dedykacją miasta). Momenty te wyznaczają ewidentnie początek i koniec działalności założycielskiej Konstantyna, pomiędzy którą autor umiejscawia realizację projektu budowlanego. Fundacja Konstantynopola ma w tej relacji charakter ewidentnie chrześcijański, zaś dedykacja – rzymski. O fundacji Konstantynopola w relacji Filostorgiosa była już mowa<sup>751</sup>, wart natomiast rozwinęcia jest temat dedykacji.

Filostorgios pisze o przyznaniu Konstantynopolowi jakichś praw czy przywilejów (bo tak rozumieć trzeba określenie *politeia*), które uczyniły zeń miasto porównywalne z Rzymem. Badacze

<sup>747</sup> Philostorgius, *Kirchengeschichte* 2,9, wyd. J. Bidez, Berlin 1981. Ὅτι Κωνσταντίνον φησιν ὅκτῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ τὸ Βυζάντιον εἰς Κωνσταντινούπολιν μετασκευάσαι, καὶ τὸν ὀριζόμενον βάδην τε περιεῖναι, τὸ δόρυ τῇ χειρὶ φέροντα· ἐπεὶ δὲ τοῖς ἐπομένοις ἐδόκει μεῖζον ἢ προσῆκε τὸ μέτρον ἐκτείνειν, προσελθεῖν τε αὐτῷ τινα καὶ διαπυνθάνεσθαι· "ἕως ποῦ, δέσποτα;" τὸν δὲ ἀποκρινάμενον διαρρήδην φάναι· "ἕως ἄν ὁ ἔμπροσθέν μου στῇ", ἐπίδηλον ποιοῦντα ὡς δύναμις αὐτοῦ τις οὐρανία προηγοῖτο, τοῦ πραττομένου διδάσκαλος. ἰδρυσάμενον δὲ τὴν πόλιν Ἄλμα Ῥώμαν ὀνομάσαι, ὃ δηλοῖ τῇ Ῥωμαίδι γλῶττι τὴν ἔνδοξον· καὶ βουλὴν τε σύνκλητον τάξασθαι καὶ σιτηρεσίου δαπάνην αὐταρκεστάτην διανεῖμαι τοῖς οἰκήτοσι, καὶ τὸν ἄλλον ἐν αὐτῇ τῆς πολιτείας πολυτελῶς κόσμον καταστήσασθαι, ὡς ἀρκεῖν εἰς ἀντίπαλον κλέος τῇ προτέρᾳ Ῥώμῃ.

<sup>748</sup> Tak np. M. Salamon *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, ss. 27 – 28.

<sup>749</sup> Świadczyć ma o tym itinerarium Konstantyna, który począwszy od tego momentu spędzał zimy w Konstantynopolu (M. Salamon, *Idea Konstantynopola-Rzymu...*, s. 28). Itinerarium: T.D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, London 1982, s. 78 - 79.

<sup>750</sup> Warto zauważyć, że X-wieczny *Żywot Konstantyna*, którego autor czerpał z Filostorgiosa, umieszcza cytowane wypadki w dwudziestym piątym roku rządów Konstantyna, czyli w 330 r., choć oczywiście ta akurat informacja nie musiała pochodzić właśnie z naszego źródła: por. aparat krytyczny do rozdziału II, 9 w: Philostorgios, *Kirchengeschichte*, ed. J. Bidez.

<sup>751</sup> Por. rozdział 1.



zestawiali jego przekaz z innymi źródłami, w których mowa jest o akcie prawnym Konstantyna zrównującym Konstantynopol ze stolicą nad Tybrem. Chodzi o wzmianki Sokratesa Scholastyka i Hesychiosa, że w miejscu zwanym Strategion stała wystawiona przez Konstantyna stela z wrytym nań prawem, nadającym Konstantynopolowi prawa nowego Rzymu<sup>752</sup>. Dodatkowym elementem, który łączyć miały oba przekazy z passusem Filostorgiosa jest fakt, że ten ostatni cytuje określenie „Alma Roma” po łacinie, sam go nie rozumiejąc<sup>753</sup>. Historycy wysnuwają z tego wniosek, że słowo to Filostorgios zaczerpnął być może właśnie z inskrypcji, o której mówią Sokrates i Hesychios<sup>754</sup>. O ile przesłanka tego rozumowania (Filostorgios cytuje łacińskie słowa, których nie rozumie) jest oczywista, o tyle konkluzja (Filostorgios cytuje inskrypcję ze Strategionu) wydaje się już nieco wątpliwa. Na pewno wszakże widzimy cel, jaki przyświeca autorowi, gdy sięga po owo nieznane nam źródło: chce powiedzieć, że Konstantyn wyniósł Konstantynopol do rangi „sławnego Rzymu”, a łacina służy tu wyłącznie podbudowaniu owego stwierdzenia autorytetem języka cesarzy.

Paradoksalnie jednak, określenie „Alma Roma” („Rzym-Żywicielka”), niepojawiające się w żadnej innej opowieści o początkach Konstantynopola, fatycznie przenosić nas może w rzeczywistość początków miasta, jednak nieco na innej zasadzie, niż sugerują to historycy. Określenie Rzymu jako *alma Roma*, czy też *urbs alma* pojawia się w źródłach dopiero w średniowieczu i w dodatku niemal wyłącznie w kontekście Rzymu jako siedziby papieża – *alma* jest wówczas synonimem *sancta*<sup>755</sup>. Termin *urbs alma* powszechnie chwytały natomiast u schyłku starożytności jako określenie Konstantynopola – wielokrotnie, niemal standardowo występuje ono w *Kodeksie Justyniana*<sup>756</sup>, w tym raz niejako tworząc opozycję pomiędzy Konstantynopolem a Rzymem: konstytucja Justyniana z 531 r. obowiązywać miała *et in antiqua Roma et in hac alma urbe*<sup>757</sup>. Najwcześniejsze spośród konstytucji stosujących ów termin pochodzą z końca IV w.<sup>758</sup>, a zatem był on w czasach Filostorgiosa (II ćwierć wieku V) zupełnie potocznym określeniem Konstantynopola w tekstach prawnych.

<sup>752</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* 1,16; Hesychios z Miletu, *Patria* 39. Por. M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 31 – 32.

<sup>753</sup> O tym, że tłumaczenie *alma* jako *sławny* nie jest późniejszym dodatkiem np. Focjusza świadczy fakt, że tak samo tłumaczy to słowo autor IX-wiecznego *Żywotu Konstantyna*. Por. aparat krytyczny do rozdz. 2,9, w: Philostorgios, *Kirchengeschichte*, wyd. J. Bidez.

<sup>754</sup> M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola...*, s. 32.

<sup>755</sup> Justynian miał w 533 r. zaadresować list do papieża: *Iohanni sanctissimo archiepiscopo almae urbis Romae et patriarchae* (*Codex Iustinianus* I,1,8,7; por. I,1,8,22). Jest wszakże całkiem prawdopodobne, że Justynian nazwał Rzym „*urbs alma*” na wzór funkcjonującego wówczas powszechnie określenia Konstantynopola (por. dalej). Terminów „*urbs alma*” i „*Alma Roma*” używają w średniowieczu kancelarie papieskie, a określenie „*Alma Roma*” pojawia się na papieskich monetach. W kontekście „imperialnym” spotykamy je np. u Dantego (*Inferno* 2,19) i Petrarki (*Africa* 2,344). Moja kwerenda oczywiście nie jest kompletna i niewykluczone, że również starożytni nazywali Rzym „*Alma Roma*”, czy „*urbs alma*”, co jednak nie zmienia wymowy tego określenia dla Konstantynopola.

<sup>756</sup> Np. *Codex Iustinianus* I,3,22,2; I,3,23; I,3,25,1a; I,3,40; I,4,13; I,5,8; I,5,8,2; I,5,8,7; I,17,1,10; I,17,2,9; I,17,2,24; I,28,2; I,39,2; III,1,13; III,22,6; III,24,3; IV,30,14,4-5; XI,25,2; XI,43,7; XII,34,1.

<sup>757</sup> *Codex Iustinianus* II,52,7.

<sup>758</sup> Np. *Codex Iustinianus* I,28,2.

Niewykluczone, że Filostorgios uznał je za imię miasta, nadane przez Konstantyna Wielkiego i postanowił włączyć w opowieść o dedykacji Konstantynopola.

Ciekawe, że określenie „Alma Roma” pada u Filostorgiosa w bezpośredniej bliskości informacji o ustanowieniu przez Konstantyna przydziału zboża dla mieszkańców Konstantynopola. Wiele bowiem spośród konstytucji zachowanych w *Kodeksie Justyniana*, w których użyto terminu *urbs alma*, dotyczy właśnie spraw gospodarczych, takich jak dostawy zboża, zaopatrzenie w wodę, przywileje kupców itp.<sup>759</sup> Wiemy – właśnie ze źródeł prawnych – że Konstantyn zagwarantował założonemu przez siebie miastu dotowane (czy też darmowe) dostawy zboża, przywilej przysługujący wcześniej jedynie Rzymowi<sup>760</sup>. Wszystko to sugeruje, że Filostorgios sporządzając swoją relację korzystał z tradycji wywodzącej się z tekstu prawnego i to w dodatku takiego, który regulował jakieś sprawy gospodarcze (a sądząc z innych uwag autora – również administracyjne)<sup>761</sup>, choć nie sposób powiedzieć, co to był za dokument i przez kogo wystawiony.

Niezależnie od tego, czy określenie *alma Roma* pochodzi od Konstantyna, czy zostało utworzone później, zapytać można o jego genezę. Do czego miałyby nawiązywać? *Alma* (czy szerzej – *alma mater*) to w tradycji rzymskiej określenie wielu bóstw żeńskich, których kult związany był z płodnością i obfitością<sup>762</sup>. Roma do takich bóstw nie należała<sup>763</sup>, trudno zatem szukać tu bezpośredniej inspiracji mitologicznej. Można oczywiście argumentować, że popularny przydomek mógł po prostu mniej lub bardziej przypadkiem przylgnąć do określenia miasta, pozostaje jednak do rozważenia jeden, dodatkowy aspekt sprawy. Otóż jako *alma* najczęściej występowała bogini Kybele, która pojawiła się już w poprzednim rozdziale jako wcielenie tyche Konstantynopola. *Alma Kybele* wspomniana jest m.in. dwukrotnie przez Wergiliusza, w tym raz w bardzo ciekawym kontekście, jako Kybele z góry Dindymon, pani lwów, patronka miast i opiekunka Eneasza<sup>764</sup>. Niewykluczone zatem, że poruszamy się tu faktycznie po pewnych skojarzeniach uruchomionych (niekoniecznie celowo) przez Konstantyna: Konstantynopol staje się „żywicielką”, ponieważ „żywicielką” jest jego personifikacja i bóstwo opiekuńcze, Kybele-Ops (Anthousa?), której przedstawienie sprowadzono do Konstantynopola z góry Dindymon.

<sup>759</sup> Można to oczywiście wyjaśniać skojarzeniem „obfitościowego” synonimu nazwy Konstantynopol z omawianymi w danej konstytucji sprawami.

<sup>760</sup> *Codex Theodosianus* XIII,5,7 (por. też Zosimos, *Nova Historia* II, 32, 1 i Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica* II, 13, 5). Decyzja Konstantyna była to, jak się zdaje, wydarzeniem doniosłym, bowiem wzmianki o nim znajdziemy również w późniejszych źródłach, np. u Malalasa, *Chronographia* 13,8. Por. G. Dagron, *Constantinople. Naissance...*, s. 530 – 541.

<sup>761</sup> Wydaje się, że raczej nie czynił tego bezpośrednio – trudno byłoby wówczas zrozumieć, dlaczego niejasne jest dla niego łacińskie słowo *alma*, a nie ma problemów z przytoczeniem również przecież łacińskich postanowień cytowanego tekstu.

<sup>762</sup> OLD s.v. *almus*.

<sup>763</sup> *Alma* występuje jako określenie m.in. Fides, Wenus, Liber, Ceres, Phoebe, Maii, Sol, Pax, Tethis: ibidem.

<sup>764</sup> Wergiliusz, *Aeneis* 10,250-255. Por. także ibidem 10,220.

### Założenie Konstantynopola jako wydarzenie o charakterze chrześcijańskim

Brak wzmianek o fundacji Konstantynopola nie oznacza wszakże, że późniejsi autorzy pomijają w swoich relacjach chrześcijański kontekst założenia miasta. Wręcz przeciwnie – jest on z biegiem czasu coraz wyraźniej eksponowany, przyporządkowuje się go jednak nie fundacji, lecz dedykacji miasta, która staje się jego jedynym rytualnym początkiem. Jak starałam się pokazać w poprzednim rozdziale, chrześcijański aspekt dedykacji (czy ściślej – konsekracji) Konstantynopola, był zapewne obecny już w roku 330 i Konstantyn poświęcił wówczas miasto Chrystusowi, lub przynajmniej jakiejś sile wyższej o chrześcijańskich konotacjach. To właśnie wokół tego wątku koncentrują się późniejsze relacje autorów źródeł.

Obecność wątków chrześcijańskich w opowieściach o dedykacji Konstantynopola przenikliwie przeanalizował w swoim artykule A. Frolow<sup>765</sup>. Nie chcę powtarzać w tym miejscu jego wniosków, dlatego nie będę rozpatrywać tu wszystkich wzmianek źródłowych na temat chrześcijańskich konotacji owego aktu i skoncentruję się na tych, które – w moim mniemaniu – wymagają bardziej szczegółowej analizy. Do najważniejszych zagadnień pominiętych w tej części rozdziału należy sprawa pojawiającego się w średniowiecznej tradycji bizantyńskiej przekonania, że Konstantynopol poświęcony został Najświętszej Marii Pannie<sup>766</sup>. Należy w tym miejscu odnotować, że ewolucja wyobrażeń od „Konstantynopola jako miasta Chrystusa” do „Konstantynopola jako miasta Theotokos” faktycznie zaszła i była to okoliczność bardzo znamienita, jednak jej omawianie wykracza w moim przekonaniu poza ramy niniejszej pracy.

#### Chrześcijańska konsekracja Konstantynopola

Pierwszą wzmianką, której chciałabym się przyjrzeć bliżej, jest zdanie z VI-wiecznej *Kroniki* Malalasa:

[Konstantyn] złożył również bezkrwawą ofiarę Bogu, a tyche odnowionego i zbudowanego przez siebie miasta, nazwanego od jego imienia, nazwał Anthousa.<sup>767</sup>

Zdanie to w bardzo podobnym brzmieniu przytacza siedemdziesiąt lat później *Kronika Wielkanocna*, której autor powtarzał w bardzo wielu miejscach relację Malalasa, przy czym pominięta zostaje informacja, że bezkrwawa ofiara poświęcona była Bogu<sup>768</sup>.

<sup>765</sup> A. Frolow, „La dédicace de Constantinople...”.

<sup>766</sup> Omówienie: ibidem, ss. 86 – 127.

<sup>767</sup> Malalas, *Chronographia* 13,7. τὴν δὲ τύχην τῆς πόλεως τῆς ὑπ' αὐτοῦ ἀνανεωθείσης καὶ εἰς ὄνομα αὐτοῦ κτισθείσης ποιήσας τῷ θεῷ θυσίαν ἀνάιμακτον ἐκάλεσεν Ἀνθουσάν.

Ustanowienie przez Konstantyna nowej tyche miasta i nadanie jej imienia omawiałam już w poprzednim rozdziale; w tym miejscu chciałabym skupić się na kwestii „bezkrwawej ofiary”, którą cesarz miał podczas dedykacji złożyć Bogu. Przytoczone zdanie Malalasa wydaje się opisywać akt konsekracji Konstantynopola. Gdyby zatem miało jakąś wartość faktograficzną, dysponowalibyśmy świadectwem poświęcenia Konstantynopola Bogu chrześcijańskiemu. Wszystko wskazuje wszakże na to, że owo zdanie ma z punktu widzenia „twardej historiografii” bardzo znikomą wartość<sup>769</sup>, natomiast jest kluczowe, jeśli patrzeć na relację Malalasa jako na tekst mityczny.

Jeśli przejrzyć *Kronikę* uważnie, spostrzeżemy, że Malalas (kontynuując skądinąd wcześniejszą tradycję późnoantyczną) bardzo często posługuje się postacią tyche, by ukazać status danego miasta, jego relacje z innymi ośrodkami, osadzenie historyczne itd. Za przykład niech posłuży opowieść o zniszczeniu miasta Antigonii: posąg tyche tego miasta (o imieniu Antigonía) został przeniesiony do Antiochii, rodzinnego miasta kronikarza, gdzie zbudowano dlań świątynię<sup>770</sup>. W ten sposób Malalas relacjonuje znany nam z innych źródeł finał rywalizacji pomiędzy Antygonem I a Seleukosem Nikatorem w 301 r. p.n.e., kiedy to po bitwie pod Ipsos Seleukos przesiedlił ludność miasta pokonanego Antygona (czyli Antigonii) do założonej przez siebie wówczas Antiochii. Można zaryzykować twierdzenie, że miasta jako podmioty dziejów występują na kartach *Kroniki* wyłącznie pod postaciami tyche.

Tym bardziej zwraca uwagę, że nie sposób uchwycić w *Kronice* Malalasa niczego, co pozwalałoby traktować ustanowienie nowej tyche Konstantynopola jako świadectwa zrównania miasta z Rzymem. Tyche Rzymu pojawia się w *Kronice* jedynie w kontekście antiocheńskim. Malalas pisze mianowicie, że Juliusz Cezar wystawił w jego rodzinnym mieście posąg rzymskiej tyche<sup>771</sup>: kronikarz przywołuje zatem postać tyche Rzymu po to, by podnieść rangę Antiochii, nie Konstantynopola. Widać natomiast, że autor umieszcza informację o ustanowieniu tyche Konstantynopola w zupełnie innym, bardzo specyficznym kontekście. Otóż znajdziemy w *Kronice* kilka innych scen założenia miast, w których wzmiankuje się tyche. Wszystkie te sceny odbywają się z grubsza wedle tego samego schematu. W księdze drugiej Malalas opisuje założenie Gortyny przez króla Taurosa, a niewiele później – założenie Ikonium przez Perseusza:

*Król Tauros zbudował na wyspie Krecie wielkie miasto, które nazwał Gortyna, od imienia swojej matki, która pochodziła z rodu Pikusa Zeusa. Lecz tyche miasta nazwał Kallinike, od dziewicy, którą złożył w ofierze.*<sup>772</sup>

---

<sup>768</sup> *Chronicon Paschale* I, 528.

<sup>769</sup> Tak już A. Frolov, „La dédicace de Constantinople...”, ss. 83 – 85.

<sup>770</sup> Malalas, *Chronographia* 8,13.

<sup>771</sup> Ibidem 9,5.

<sup>772</sup> Ibidem 2,7. ἔκτισεν δὲ τῇ αὐτῇ Κρήτην νήσω ὁ αὐτὸς Ταῦρος βασιλεὺς πόλιν μεγάλην, ἣν ἐκάλεσεν Γόρτυναν εἰς ὄνομα τῆς αὐτοῦ μητρὸς τῆς ἐκ γένους Πίκου Διός. τὴν δὲ τῆς αὐτῆς πόλεως τύχην ἐκάλεσεν Καλλινίκην εἰς ὄνομα τῆς σφαγιασθείσης παρ' αὐτοῦ κόρης.

*[Perseusz] znalazłszy miejscowość znaną jako Amandra, uczynił ją miastem, zaś za bramami wystawił posąg przedstawiający jego samego trzymającego wizerunek Gorgony. Złożył ofiarę, a te miasta nazwał Persis, od swojego imienia. Stoi on [posąg] tam po dziś dzień. Nazwał miasto Ikonium, ponieważ zabrał do niego obraz (eikon) przedstawiający jego pierwsze zwycięstwo nad Gorgoną.*<sup>773</sup>

Na początku księgi ósmej, która omawia czasy Aleksandra Wielkiego i jego następców, jako pierwszy czyn wielkiego władcy opisane jest założenie przezeń Aleksandrii:

*[Aleksander] zbudował wielką Aleksandrię, która była wcześniej znana jako miasteczko Rakoustis, i nazwał ją Aleksandrią od swojego imienia, składając w ofierze dziewicę, którą nazwał Macedonia.*<sup>774</sup>

W tej samej księdze znajduje się opis założenia rodzinnej Antiochii Malalasa przez Seleukosa Nikatora. Seleukos najpierw wybierał miejsce dla swojego miasta: złożył ofiarę, by dowiedzieć się, czy powinno ono powstać w wyniku ponownej fundacji Antigonii, czy też ma je zbudować od podstaw gdzie indziej. Orzeł porwał część mięsa ofiarnego i zaniósł je na górę Silpios, co było znakiem, by tam założyć Antiochię. Ponieważ jednak Seleukos obawiał się „potoków i strumieni”, założył miasto na dnie przyległej doliny, nad rzeką Orontes. Malalas opisuje przebieg planowanych murów miejskich, po czym dodaje:

*Za pośrednictwem Amfiona, najwyższego kapłana i wieszczka, [Seleukos] złożył ofiarę z dziewicy imieniem Aimathe, pomiędzy miastem a rzeką, 22. dnia miesiąca artemisios, czyli maja, o godzinie pierwszej, o wschodzie słońca. Nazwał miasto Antiochia od imienia swojego syna, nazywanego Antioch Soter. Niezwłocznie wznosił świątynię, którą nazwał świątynią Zeusa Bottiosa i z pomocą architekta Ksenariosa szybko zbudował potężne mury. Ponad rzeką wystawił brązowy posąg postaci ludzkiej – dziewczyny, która została ofiarowana jako techa miasta – i od razu złożył ofiarę owej techy.*<sup>775</sup>

Niedługo po założeniu Antiochii Seleukos założył także Laodikeę:

<sup>773</sup> Ibidem 2,11. καὶ εὐρηκὼς κώμην λεγομένην Ἀμανδραν ἐποίησεν αὐτὴν πόλιν, καὶ ἔστησεν ἐαυτῷ στήλην ἔξω τῶν πυλῶν, βασιάζουσιν τὸ ἀντικόνισμα τῆς Γοργόνης, καὶ θυσίαν ποιήσας ἐκάλεσεν τὴν τύχην τῆς πόλεως Περσίδα εἰς τὸ ἴδιον αὐτοῦ ὄνομα· ἦτις στήλην ἔως τοῦ παρόντος ἴσταται ἐκεῖ. ἦντινα πόλιν ἐκάλεσεν τὸ Εἰκόνιον, διότι πρώτης νίκης εἰκόνα σὺν τῇ Γοργόνῃ ἐκεῖ ἔλαβεν.

<sup>774</sup> Ibidem 8,1. ὅστις καὶ τὴν μεγάλην Ἀλεξάνδρειαν ἔκτισεν, τὴν πρώην λεγομένην κώμην Ῥακοῦστιν· ἦν αὐτὸς ἐκάλεσεν εἰς ἴδιον ὄνομα Ἀλεξάνδρειαν, θυσιάσας κόρην παρθένον, Μακεδονίαν παρ' αὐτοῦ κληθεῖσαν.

<sup>775</sup> Ibidem 8,12. (...)θυσιάσας δι' Ἀμφίωνος ἀρχιερέως καὶ τελεστοῦ κόρην παρθένον ὀνόματι Αἰμάθην κατὰ μέσου τῆς πόλεως καὶ τοῦ ποταμοῦ μηνὶ ἀρτεμισίῳ τῷ καὶ μαΐῳ κβ', ὥρα ἡμερινῇ α', τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καλέσας αὐτὴν Ἀντιόχειαν εἰς ὄνομα τοῦ ἰδίου αὐτοῦ υἱοῦ τοῦ λεγομένου Ἀντιόχου Σωτῆρος, κτίσας εὐθέως καὶ ἱερὸν, ὃ ἐκάλεσε Βωπτίου Διός, ἀνεγείρας καὶ τὰ τεῖχη σπουδαίως φοβερά διὰ Ξεφαρίου ἀρχιτέκτονος, στήσας ἀνδριάντος στήλην χαλκὴν τῆς σφαγιασθείσης κόρης τύχην τῇ πόλει ὑπεράνω τοῦ ποταμοῦ, εὐθέως ποιήσας αὐτῇ τῇ τύχῃ θυσίαν.

*Seleukos Nikator zbudował również inne miasto na wybrzeżu Syrii i nazwał je Laodikea od imienia swojej córki. Miasto to było wcześniej wsią o nazwie Mazabda. Złożył zwyczajową ofiarę Zeusowi i gdy zapytał, gdzie powinien zbudować miasto, ponownie pojawił się orzeł i chwycił część ofiary. Ścigając orła, napotkał wielkiego dzika wychodzącego z trzcin i zabił go włócznią, którą trzymał. Zabiwszy dzika oznaczył przebieg murów jego krwią, wlokąc jego truchło, porzuciwszy orła. I zbudował miasto na krwi dzika i złożył ofiarę z czystej dziewczyny imieniem Agave, i wystawił jej brązowy posąg jako tyche miasta.*<sup>776</sup>

W końcu Malalas przedstawia zawiłą historię miasta Anazarbos, które kilka razy zmieniał nazwę. Ostateczną nadał mu za czasów Nerwy senator Zarbos:

*Zarbos złożył ofiarę z wiejskiej dziewczyny o imieniu Kepara i wystawił jej brązowy posąg jako tyche miasta.*<sup>777</sup>

Cytowane fragmenty, choć niezwykle wprost ciekawe, doczekały się dotychczas, wedle mojej wiedzy, tylko jednego omówienia, w artykule autorstwa Benjamina Garstada<sup>778</sup>. Garstad dowodzi, że pochodzą one (wraz z niektórymi innymi passusami kroniki Malalasa) z niezachowanego, IV-wiecznego źródła autorstwa antiocheńczyka Bouttiosa<sup>779</sup>, chrześcijanina, którego celem było przeciwstawienie rządów Konstantyna Wielkiego rządowi Juliana Apostaty i innych władców pogańskich<sup>780</sup>. Autor porywa się na interpretację scen fundacyjnych w takiej formie i w takim kontekście, w jakim znajdowały się one – jego zdaniem – w tekście Bouttiosa. Wnioski, do których dochodzi, choć ze wszech miar godne zainteresowania, odnoszą się do hipotetycznego, niezachowanego bezpośrednio źródła, nie zaś do kroniki Malalasa, w której – jak przekonuje sam Garstad – zyskały one nowy wydźwięk<sup>781</sup>. Dlatego też w oparciu o spostrzeżenia Garstada postaram się pokazać, jaki użytek robi ze scen fundacyjnych interesujące nas źródło, czyli Malalas.

Przyczone cytaty mają niezwykle dobitną wymowę. Opisywane przez Malalasa sceny pokazują złożoność wyobrażeń na temat początków miast i rozkładają na czynniki pierwsze zależność

<sup>776</sup> Ibidem 8,17. "Ἐκτίσε δὲ ὁ αὐτὸς Σέλευκος ὁ Νικάτωρ καὶ ἄλλην παραλίαν πόλιν ἐν τῇ Συρίᾳ ὀνόματι Λαοδίκειαν εἰς ὄνομα τῆς αὐτοῦ θυγατρὸς, πρῶτην οὖσαν κώμην ὀνόματι Μαζαβδάν, ποιήσας κατὰ τὸ ἔθος θυσίαν τῷ Διὶ καὶ αἰτησάμενος ποῦ κτίσει τὴν πόλιν ἦλθεν αὐτὸς πάλιν καὶ ἤρπασεν ἀπὸ τῆς θυσίας· καὶ ἐν τῷ καταδιώκειν αὐτὸν τὸν αὐτὸν ὑπένησεν αὐτῷ σύαγρος μέγας ἐξελθὼν ἀπὸ καλαμῶνος, ὅντινα ἀνεῖλεν ᾧτινι κατεῖχε δόρατι· καὶ φονεύσας τὸν σύαγρον καὶ σύρας τὸ λείψανον αὐτοῦ ἐκ τοῦ αἵματος αὐτοῦ διεχάραξε τὰ τεῖχη, ἑάσας τὸν αὐτόν· καὶ οὕτως τὴν αὐτὴν πόλιν ἔκτισεν ἐπάνω τοῦ αἵματος τοῦ συάγρου, θυσιάσας κόρην ἀδαῆ ὀνόματι Ἀγαύην, ποιήσας αὐτῇ στήλην χαλκὴν εἰς τύχην τῆς αὐτῆς πόλεως.

<sup>777</sup> Ibidem 10,52. ποιήσας δὲ θυσίαν κόρην ὁ Ζάρβος ὀνόματι Κηπάραν χωρικὴν, ἐποίησεν αὐτῇ στήλην χαλκὴν εἰς τύχην τῆς πόλεως.

<sup>778</sup> B. Garstad, „The Tyche Sacrifices in John Malalas...”, ss. 83 – 135.

<sup>779</sup> Ibidem, ss. 86 – 93.

<sup>780</sup> Ibidem: 86.

<sup>781</sup> Ibidem.

miasto-tyche-fundator. Autor czyni to odwołując się – bardzo sprawnie – do języka rytuału. Tyche, bóstwo opiekuńcze i personifikacja miasta zyskuje swoją historię, która wiąże ją tak z założycielem miasta, jak i z powstającą wspólnotą najściślej jak się da: poza jednym przykładem (Perseusza) ustanowienie tyche polega na złożeniu ofiary zakładzinowej z dziewczyny (dziewicy), która staje się tyche<sup>782</sup>. Ofiara ponosi śmierć w chwili rodzenia się nowej wspólnoty, dzięki czemu „żyje dalej” właśnie niejako pod jej postacią, staje się jej duchową istotą. Od tej pory miasto i jego tyche to dwie („rzeczywista” i „symboliczna”) strony tego samego medalu.

Przyglądając się relacji pomiędzy tyche a fundatorem miasta zauważamy, że przytoczone sceny posiadają niewątpliwie pewien niewyrażony wprost aspekt seksualny. Na taki trop naprowadza przede wszystkim każdorazowe podkreślenie, że ofiarą była dziewica, czysta dziewczyna, podczas gdy składającym ofiarę – męski bohater. Garstad przekonuje, odwołując się do aparatu psychologicznego i wpisując sceny ofiary w kontekst romansu jako gatunku literackiego, że omawiane sceny miały na celu wzbudzenie chuci (a więc były pornograficzne), lecz jeszcze bardziej sympatii dla niewinnej dziewczyny dręczonej przez tyrana<sup>783</sup>. Moim zdaniem warto tu zwrócić raczej uwagę na aspekt rytualny, niewątpliwie dominujący w scenach założenia miast. Jeśli uznać, że zabicie dziewicy przez założyciela miasta ma mieć sens aktu seksualnego, to nie chodzi tu ani o sadystyczną scenę pornograficzną, ani o dowód przemocy seksualnej ze strony tyrana, lecz o ukazanie unii, zjednoczenia pomiędzy ofiarnikiem (założycielem miasta) a ofiarą. Niezawodny Malalas na taką (intuicyjną) interpretację dostarcza argumentów, opisując powtórny dedykację Antiochii przez Trajana, po trzęsieniu ziemi, które nawiedziło miasto w roku 115:

*Złożył tam [przy wybudowanej przez siebie tzw. Bramie Środkowej] w ofierze piękną dziewczicę z Antiochii, imieniem Kalliope, dla obmycia i oczyszczenia miasta, urządzając dla niej ślubną procesję. (...) Ukończył teatr w Antiochii, który nie był skończony i umieścił w nim połączany brązowy posąg dziewczyny, którą złożył w ofierze. Posąg umieszczony był ponad czterema kolumnami, pośrodku nymphaionu, na proskenionie. [Dziewczyna] siedziała nad rzeką Orontes jako tyche miasta, koronowana przez cesarzy Seleukosa i Antiocha<sup>784</sup>.*

<sup>782</sup> Można argumentować, że scena założenia Ikonium przez Perseusza odbiega od schematu z tej przyczyny, że imię tyche miasta (Persis) było spokrewnione z imieniem Perseusza, co autor (Bouttios, a może Malalas?) postanowił uzasadnić wywodem historycznym. Historia założenia Ikonium sprawia – zwłaszcza na tle innych scen fundacyjnych – wrażenie ideowo „nieprzekonującej”.

<sup>783</sup> Ibidem, ss. 105 – 110.

<sup>784</sup> Malalas, *Chronographia* 9,9. θυσιάσας ἐκεῖ παρθένον κόρην εὐπρεπῇ πολιτίδα ὀνόματι Καλλιόπην ὑπὲρ λύτρου καὶ ἀποκαθαρισμοῦ τῆς πόλεως, νυμφαγωγίαν αὐτῇ ποιήσας. (...) καὶ τὸ θέατρον δὲ τῆς αὐτῆς Ἀντιοχείας ἀνεπλήρωσεν ἀτελὲς ὄν, στήλας ἐν αὐτῷ ὑπεράνω τεσσάρων κιόνων ἐν μέσῳ τοῦ νυμφαίου τοῦ προσκηνίου τῆς σφαγιασθείσης ὑπ' αὐτοῦ κόρης στήλην χαλκῇν κεχρυσωμένην, καθημένην ἐπάνω τοῦ Ὀρόντου ποταμοῦ εἰς λόγον τύχης τῆς αὐτῆς πόλεως, στεφομένην ὑπὸ Σελεύκου καὶ Ἀντιόχου βασιλεῶν. Garstad zauważa, że Malalas wspomina wcześniej o ofierze z dziewicy złożonej przez Tyberiusza w związku z rozpoczęciem budowy teatru w Antiochii (B. Garstad, „The Tyche Sacrifices in John Malalas”, ss. 112 – 113; Malalas, *Chronographia* 10,10). Nie jest jednak jasne, czy chodzi tu o ofiarę zakładzinową teatru – nie wynika to jasno z tekstu, zaś imię dziewczyny (Antigone) jest niemal jednobrzmiące z imieniem tyche Antigonii (tyche tego

Nie wchodząc przesadnie w szczegóły tej sceny warto zauważyć, że chodzi tu o odnowienie (a więc w pewnym sensie – powtórna fundację) miasta, zaś przeprowadzony ryt odpowiada dokładnie innemu, opisanemu wcześniej. Dlatego znacząca jest informacja, że Trajan urządził dla Kalliope procesję ślubną (νυμφαγωγία – dosł. wiedzenie oblubienicy), która, jak rozumiemy z tekstu, zakończyła się złożeniem jej w ofierze. Ciekawe, że posąg Kalliope stanął w nymphaionie, a więc w miejscu, gdzie m.in. zawierano małżeństwa<sup>785</sup>. Jeśli połączyć ów obraz w całość z interpretacją ofiary jako zadzierzgnięcia więzi seksualnej pomiędzy władcą a dziewicą-ofiarą, mamy tu do czynienia właściwie ze sceną zaślubin pomiędzy herosem-założycielem a miastem. Wychodząc poza tekst Malalasa, przytoczyć można obserwację Garstada, który zwraca uwagę, że choć w ofierze składano dziewice, teche miast wyobrażano w ikonografii jako matrony – co faktycznie świadczyć powinno o tym, że akt złożenia ofiary mógł być postrzegany jako zaślubiny<sup>786</sup>.

Garstad uważa, że wymowa scen fundacyjnych jest (a przynajmniej była pierwotnie, w tekście Bouttiosa) negatywna: autor pragnął jakoby zniechęcić odbiorców do bardzo popularnego jeszcze w IV w. i niezwykle trudnego do zwalczania kultu bogini Tyche, zarazem ukazując w pozytywnym świetle narodziny koncepcji *tyche* jako „boskiego ducha cesarza”, która to koncepcja przez kilka stuleci harmonijnie współistniała z chrześcijaństwem<sup>787</sup>. Co jednak ważniejsze, bazując na budzącym instynktowne przerażenie rytuale ofiary z człowieka Bouttios starał się jakoby zohydzić bohaterów dokonujących owej ofiary i przesunąć ich w sferę „barbarzyństwa” – bowiem w wyobrażeniu ludzi kultury grecko-rzymskiej jedynie barbarzyńcy i tyrani dopuszczali się ofiar z ludzi<sup>788</sup>. Za szczególnie ohydny miał uchodzić fakt, że władcy poświęcali w ofierze nie swoich najbliższych (przez co ich czyn zyskałby wymiar tragiczny), lecz anonimową „bezsilną poddaną”<sup>789</sup>.

---

miasta również nazywała się Antigonia), której posąg po zniszczeniu miasta kazał w Antiochii ustawić Seleukos (Malalas VIII, 13).

<sup>785</sup> Można wysunąć hipotezę, że właśnie takie umiejscowienie posągu skłoniło autora opowieści do uwzględnienia szczegółu o procesji ślubnej Kalliope. Na temat kompozycji posągu *tyche* Antiochii powstała monografia M. Meyer, *Die Personifikation der Stadt Antiocheia...*

<sup>786</sup> Garstad uważa procesję ślubną za świadectwo przekonania, że podczas ofiary dokonują się „zaślubiny ze śmiercią” („The Tyche Sacrifices in John Malalas”, ss. 113 - 114), co jest oczywiście pewną możliwą interpretacją, i nie łączy owej wzmianki z szeroko przez siebie komentowanym seksualnym charakterem ofiary z dziewicy. Jest także możliwe, że procesję łączyć należy nie tyle z rytuałem ofiary zakładzinowej ile z odczuciem, że kobieta ma przed śmiercią „prawo” do zaślubin, czyli do wypełnienia swojej roli społecznej. Za wyraz takiego odczucia uważa się np. stawianie (w okresie Grecji klasycznej) na grobach młodych, niezamężnych dziewcząt amfor używanych do rytualnego obmycia panny młodej.

<sup>787</sup> Ibidem, ss. 94 – 97.

<sup>788</sup> Ibidem, ss. 99 – 104.

<sup>789</sup> Ibidem, s. 103. Malalas kilka razy wzmiankuje, że chodziło o dziewczynę pochodzącą z okolic, w których powstało miasto. Np. Trajan, fundując ponownie Antiochię, wybrał na ofiarę młodą antiochenkę. W moim odczuciu chodzi tu nie tyle o wyraz niechęci do życia poddanych, ile o uwypuklenie faktu, że dziewczyna reprezentuje obszar poddawany rytualnej transformacji. Przy okazji pochodzenie z lokalnej wspólnoty wzmacnia więź, jaką poprzez ofiarę heros nawiązuje z założonym przez siebie miastem. Ofiara z człowieka ma w



Garstad uważa, że Bouttios skonstrastował owych tyranów i bezbożników z Konstantynem Wielkim, który ustanawiając *tyche* Konstantynopola złożył „bezkrwawą ofiarę”, co miałoby być pochwałą chrześcijańskiego obyczaju.<sup>790</sup>

W kronice Malalasa wymowa scen fundacyjnych jest – moim zdaniem – zupełnie inna. Przede wszystkim, chrześcijańska wymowa „złożenia bezkrwawej ofiary” i „ustanowienia *tyche* Konstantynopola”, choć obecna, nie musi być wcale pierwotna<sup>791</sup>. Ciekawy jest w tym kontekście odpowiedni fragment *Kroniki Wielkanocnej*, który pomija informację, że Konstantyn złożył bezkrwawą ofiarę „Bogu”, choć zazwyczaj tekst ten stara się eksponować niż ukrywać chrześcijańskie aspekty relacjonowanych przez Malalasa wydarzeń. Czy można mniemać, że w pierwotnym tekście Malalasa, z którego korzystał autor *Kroniki Wielkanocnej*, słowo „Bogu” nie pada i że było ono dodatkiem późniejszego redaktora czy epitomatora? Brak mi filologicznych kompetencji, by sprawę rozstrzygnąć, sądzę jednak, że jest warta uwagi. W każdym razie stwierdzić można co najwyżej, że Malalasowa scena dedykacji Konstantynopola pozbawiona została atrybutów pogańskiego rytuału, wielokrotnie wcześniej relacjonowanego w źródle.

Ważniejsza jest wszakże inna sprawa. Malalas opisane przez siebie „pogańskie” sceny fundacyjne relacjonuje całkowicie beznamytnie, nie opatrując żadnym deprecjonującym komentarzem, zaś bohaterowie owych scen to w dużej części postaci ze wszech miar pozytywne (Perseusz, Aleksander Wielki, Seleukos) lub przynajmniej neutralne (senator Zarbos). Jedynie w przypadku Trajana autor pisze o prześladowaniu przez niego chrześcijan, nadając mu pewne cechy tyrana. Wszyscy ci bohaterowie zakładali swoje miasta w sposób, który był rytualnie skuteczny – miasta bowiem kwitły jeszcze w czasach spisania *Kroniki*. Konstantyn zakłada Konstantynopol właściwie tak samo jak wszyscy poprzedni bohaterowie, zachowując dawny, „właściwy” rytuał, obudowując go dodatkowo rozbudowanym ceremoniałem dedykacyjnym, o którym Malalas pisze w

---

przypadku naszych opowieści do odegrania inną rolę niż w mitach, w których władca poświęca swoją córkę bądź syna.

<sup>790</sup> Konstrast pomiędzy dawnymi władcami a Konstantynem widoczny jest jakoby również na innej płaszczyźnie: Garstad powraca tu do „romansowego” ujęcia tekstu Bouttiosa i przekonuje, że Konstantyn występuje w nim w roli „rycerza na białym koniu”, który – poprzez fakt niezłożenia ofiary – ratuje od śmierci dziewicę w opresji (Ibidem, ss. 116 - 120). Moim zdaniem tego rodzaju interpretacja jest nieuzasadniona. Jeśli spojrzeć na scenę dedykacji Konstantynopola, to Konstantyn w sposób bardzo wyraźny występuje w niej w roli założyciela-ofiarnika. Podwójna rola jednego bohatera jest z punktu widzenia struktury opowieści zupełnie nie do pomyślenia. Pomysł Garstada bazuje jednak, jak się zdaje, na bardziej złożonej koncepcji. Autor sugeruje, że wszystkie opowieści o ofierze zakładzinowej były w tekście Bouttiosa de facto jedną opowieścią o dziewicy w opałach, która dręczona przez kolejnych tyranów znalazła ratunek ze strony (by nie rzec: w ramionach) Konstantyna – przez sam fakt, że Konstantyn nie złożył krwawej ofiary i że odtąd taka ofiara nie pojawiła się już w tekście (przynajmniej w tekście Malalasa). Tego rodzaju interpretacja jest, w moim przekonaniu, dopuszczalna tylko jako konstrukt krytyczno-literacki abstrahujący od historycznych intencji autora. Ten bowiem jednoznacznie odróżniał kolejne historie założenia poszczególnych miast, wyodrębniając i nazywając ich bohaterów. Kolejne sceny są zatem co najwyżej powtórzeniem (być może nawet w sensie typu i antytypu) poprzednich, nie są zaś na pewno ich narracyjną kontynuacją, układającą się w jeden „romans”.

<sup>791</sup> Jako jednoznacznie niechrześcijańską widzi ją np. J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 252.

następnych zdaniach<sup>792</sup>. Cesarz powstrzymuje się jedynie od krwawej ofiary, zastępując ją bezkrwawą. Jeśli przypisywać temu zabiegowi narracyjnemu jakąś wagę, to można dopatrzeć się tu analogii z biblijną ofiarą Izaaka (w jej znaczeniu mitycznym): wyznacza ona cywilizacyjny przełom epok, a mianowicie moment rezygnacji z ofiary z człowieka na rzecz substytutu, przy czym zachowane zostają pozostałe cechy strukturalne samego rytu. Podobną rolę w tradycji grecko-rzymskiej odgrywał mit Ifigenii<sup>793</sup>. Przekonaniu o takim właśnie „przełomie epok”, który nastąpić miał za Konstantyna, daje wyraz już Euzebiusz: w *Peri Theophaneias* rozpuje się o pogańskich zwyczajach składania ofiar z ludzi i przeciwstawia je „ofierze bezkrwawej” chrześcijan<sup>794</sup>.

Zauważmy, że rola Konstantyna jako bohatera, który zaprzestał ofiar z ludzi pojawia się być może w VIII-wiecznym tekście *Parastaseis Syntomoi Chronikai*. W bardzo zepsutym fragmencie czytamy:

W czasie trzęsienia ziemi umierano na arenie, jak za Byzasa i Antesa, zanim Konstantyn ukazał się w tym mieście, drugim Rzymie, jako czciciel Boga<sup>795</sup>.

Nie sposób rozstrzygnąć, czy w passusie tym chodzi o ofiary z ludzi, czy np. o męczeństwo chrześcijan w cyrkach, choć na tę pierwszą możliwość zdaje się wskazywać (równie zepsute) zdanie poprzednie, w którym mowa jest o ofiarach dla Zeusa. Byzas i Antes – bohaterowie, o których będzie jeszcze mowa – symbolizują tu przed-Konstantynowe dzieje Byzantion. Pojawienie się Konstantyna

---

<sup>792</sup> Można się naturalnie zastanawiać, czy – skoro Malalas przejął rzekomo od Bouttiosa passus o ofierze – nie przejął on również od tego autora całej sceny założenia Konstantynopola. Oznaczałoby to, że możemy przesunąć datowanie naszego fragmentu dość mocno wstecz. Ponieważ jednak rzecz jest nierozstrzygalna (a w szczególności nie sposób odpowiedzieć na ewentualne pytanie, czy Malalas przejął ów passus in extenso, czy może ze zmianami), nie pozostaje nam nic innego, jak traktować przekaz Malalasa jako świadectwo przekonań VI-wiecznych.

<sup>793</sup> Który znajdziemy zresztą u Malalasa (*Malalas* V, 5) – nie ma on wszakże u niego takiej wymowy. Dla uściślenia: jasne jest dla mnie, że już autorzy starożytni raczej nie traktowali ani historii o ofierze Izaaka ani o Ifigenii jako mitycznej opowieści o przełomie epok, podobnie jak nie traktowali w ten sposób np. historii o Prometeuszu. Niemniej przykłady te pokazują, że przełom epok można w bardzo skuteczny sposób opisać językiem mitu, co – jak się zdaje – nieźle wyczuł Malalas, autor wrażliwy na mityczny opis rzeczywistości. Posłużył się on więc opisem quasi-mitycznym by ukazać kulturową zmianę, jaka nastąpiła za Konstantyna Wielkiego. Naturalnie, kwestia wiary chrześcijańskiej jest tu kluczowa (przełom nastąpił za Konstantyna właśnie dlatego, że władca był chrześcijaninem), ale w samej opowieści o fundacji Konstantynopola to nie element chrześcijański, lecz „cywilizacyjny” jest eksponowany.

<sup>794</sup> Euzebiusz, *Peri Theophaneias* 2,53-64, tłum. S. Lee. Myśl tę powtarza i doprecyzowuje Euzebiusz w mowie z okazji tricennialiów Konstantyna: *De laudibus Constantini* 2,5; 3,1 (por. B. Garstad, „The Tyche Sacrifices in John Malalas”, ss. 120-122).

<sup>795</sup> *Parastaseis* 41. Tekst w wydaniu A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century*, s. 114 brzmi: σεισμοῦ δὲ γενομένου ἀποθανεῖν ἐν αὐτῷ τῷ πέλμαι ὡς ἐπὶ Βύζα καὶ Ἀντη, πρὶν Κωνσταντίνος τῇ πόλει + ἀλλὰ τῇ Ῥώμῃ θεὸν γινώσκων ἐφαίνετο. W paralelnym tłumaczeniu angielskim Konstantyn objawił się jako czciciel Boga „not in this city, but in Rome” – w ten sposób wydawczyni oddają zepsuty passus τῇ πόλει + ἀλλὰ τῇ Ῥώμῃ. Wydaje mi się, że należy raczej przyjąć koniekturę Combefisa: ἄλλη τῇ Ῥώμῃ lub τῇ ἄλλῃ Ῥώμῃ (por. aparat krytyczny). Wówczas całe zdanie dotyczy historii Konstantynopola, w którym w czasach Byzasa i Antesa składano ofiary z ludzi, zaś za czasów Konstantyna – nie.

znaczy w historii miasta przełom polegający na zaprzestaniu krwawych obyczajów praktykowanych wcześniej. Ciekawe, że i w tym zdaniu (podobnie jak u Malalasa), moment przełomowy zdaje się wiązać w jakiś sposób z momentem dedykacji miasta, kiedy to Konstantynopol zrównany został z Rzymem. Inaczej niż u Malalasa, widać tu jednakże wyraźny związek pomiędzy odstąpieniem od zabijania ludzi (w ofierze lub podczas igrzysk) a chrześcijaństwem Konstantyna. Przełom epok „rytualnych” zbiega się w sposób oczywisty z przełomem „religijnym”.

Wracając do Malalasa, wspomnieć można, że autor nie jest do końca konsekwentny w opisie fundacji miast. Przede wszystkim nie wspomina o ofierze z dziewicy przy okazji opisu fundacji Byzantion, choć mówi o ustanowieniu tyche tego miasta przez Fidalie<sup>796</sup>. Drugi ważny punkt to fundacja rodzimej Antiochii kronikarza przez Seleukosa Nikatora: Malalas wspomina, że ofiarę złożył on „za pośrednictwem” (διὰ) kapłana. Choć żaden z tych przypadków nie unieważnia wniosków wysuniętych powyżej, widać, że autor w pewien sposób „chronił” przed ofiarą z dziewicy założycieli miast sobie bliskich. Wyrażenie „ofiara bezkrwawa” pada wszakże tylko raz – i dotyczy Konstantynopola.

Widzimy w późniejszej tradycji, że ów zwrot w pewien sposób przyłgnął do wyobrażenia o dedykacji Konstantynopola, powtarza go bowiem Nikefor Kallistos<sup>797</sup> i anonimowy *Żywot Konstantyna i Heleny*<sup>798</sup>. Co ciekawe, oba te teksty łączą akt konsekracji Konstantynopola z soborem nicejskim i przekonują, że dedykacji miasta dokonywali zgromadzeni na nim wówczas biskupi. „Wariant nicejski” znajdziemy zresztą jeszcze w innych źródłach: u Leona Gramatyka<sup>799</sup> i Bryenniosa<sup>800</sup>. Niewątpliwie „ofiara bezkrwawa”, w bizantyńskim uzusie językowym synonim eucharystii, miała dla autorów więcej sensu, gdy składali ją duchowni, niż gdy robił to cesarz. Swoją drogą połącznie soboru w Nicei z założeniem (a konkretnie konsekracją) Konstantynopola samo w sobie wprowadza do naszych rozważań trop dodatkowy, mianowicie miasta jako ostoji ortodoksji. Uświęcone przez uczestników soboru powszechnego nie tylko powinno stać się na wieki prawomyślne, ale również wejść w rolę strażnika i wyznacznika doktryny. Jak zobaczymy, wątek ten znajdzie jeszcze swoje rozwinięcie.

Drugim ważnym tekstem, mówiącym o dedykacji Konstantynopola jako o wydarzeniu chrześcijańskim, jest 56. rozdział *Parastaseis*. Czytamy w nim:

---

<sup>796</sup> Choć tego nie możemy być pewni, bowiem odpowiedni passus przechował się w rękopisie w bardzo skróconej wersji, zaś autor *Kroniki Wielkanocnej* mógł specjalnie usunąć skandaliczny fragment.

<sup>797</sup> Nikefor Kallistos, *Historia Ecclesiastica* 8,26 (PG 146, kol. 100 – 101).

<sup>798</sup> Cytat w: A. Frolow, „Dédicace de constantinople...”, s. 85, przyp. 3.

<sup>799</sup> Leon Gramatyk, *Chronografia*, s. 87, ed. Bonn.

<sup>800</sup> W jednej z homilii – biskupi poświęcają wówczas miasto NMP (Cytat w: A. Frolow, „Dédicace de constantinople...”, s. 85, przyp. 3).

W końcu postawiono go [posąg Konstantyna] na kolumnie, w obecności kapłana i procesji, a wszyscy zakrzyknęli sto razy „Kyrie eleison” (...). Następnie miasto zostało aklamowane i nazwane Konstantynopolem, a kapłani zakrzyknęli: „Panie, prowadź je pomyślnie przez nieskończone wieki”<sup>801</sup>.

Scena ta jest zupełnie oczywista w swojej chrześcijańskiej wymowie, o której świadczy obecność kapłanów (księży) oraz teksty modlitw i aklamacji. Warto jedynie podkreślić, że nadanie Konstantynopolowi charakteru miasta chrześcijańskiego dokonuje się wedle *Parastaseis* w chwili konsekracji miasta i nadania mu imienia. Zgadzałoby się to z naszą wiedzą o faktycznych początkach Konstantynopola, gdyby nie informacja, że miasto nazwano wówczas Konstantynopolem (wiemy bowiem, że nazwa Konstantynopol pojawiła się już przy fundacji miasta, a podczas dedykacji co najwyżej nazwano miasto „nowym Rzymem”). Widać tu wyraźnie spłaszczenie wieloetapowego procesu powstawania miasta do jednego momentu dedykacji/ konsekracji, któremu nadano wybitnie chrześcijański wymiar.

#### *Forum Konstantyna: Golgota, ostatnia reduta, przestrzeń ortodoksji*

We rozdziale 56. czytamy również, że na kolumnie, w miejscu gdzie ustawiono posąg Konstantyna, złożono również „wiele rzeczy”<sup>802</sup>. *Patria Konstantynopolitańska*, powtarzając ów rozdział, mówią, że miały to być „liczne cudowne i niewiarygodne przedmioty”<sup>803</sup>. Listę takich cudowności, choć zdeponowanych nie na kolumnie, lecz pod nią, dostarcza nam XI-wieczny rękopis tekstu Hesychiosa. W interpolowanym fragmencie czytamy, że były to: drzewo krzyża, relikwie świętych, ułamki chleba (z nowotestamentowej sceny rozmnożenia chleba), krzyże łotrów, pojemnik ze świętymi olejami oraz wymieniony osobno rzymski palladion – wszystko to złożone pod fundamentem kolumny dla umocnienia jej konstrukcji, ale też dla zapewnienia dobrobytu wspólnocie<sup>804</sup>. Ten stosunkowo obszerny wykaz, choć i tak niepełny, łączy ze sobą rozmaite tradycje na temat relikwii mających związek z forum. Przybierając formę listy, czyni z przedmiotów zdeponowanych pod kolumną jedną „świętą zbieraninę”; choć możemy się spodziewać, że myślenie o znajdujących się pod forum cudownościach przybierało niekiedy taką formę (w której odnajdziemy je następnie we współczesnej literaturze przedmiotu), to przytoczony przekaz jest raczej wyjątkiem niż

<sup>801</sup> *Parastaseis* 56. ἔσχατον πάντων τότε ὑποῦτο ἐν τῷ κίονι, τοῦ ἱερέως μετὰ τῆς λιτῆς παρεστηκότος καὶ τὸ "Κύριε ἐλέησον" πάντων βοώντων ἐν ρ' μέτροις. Τότε εὐφημίσθη ἡ πόλις κληθεῖσα Κωνσταντινούπολις, τῶν ἱερέων βοώντων· "εἰς ἀπείρους αἰῶνας εὐοδωσον ταύτην, Κύριε".

<sup>802</sup> πολλά πράγματα. Jedną z nich miały być monety (por. niżej, rozdział 3.3).

<sup>803</sup> *Patria konstantynopolitańska* II, 49. πολλά θαυμάτα καὶ παράδοξα.

<sup>804</sup> Aparat krytyczny Pregera do rozdziału 41 *Patriów* Hesychiosa (*Scriptores originum constantinopolitanarum*, wyd. T. Preger, Leipzig 1901, s. 17).

regułą. Skryte pod kolumną cudowności wzmiankowane są przeważnie pojedynczo, ponieważ mają do odegrania o wiele precyzyjniej określoną rolę.

Pierwszą i najważniejszą taką relikwią jest drzewo krzyża. Po raz pierwszy pisze o nim w V w. Sokrates Scholastyk:

*Tymczasem matka cesarza kazała wznieść w miejscu Grobu Świętego wspaniałą świątynię i nazwała ją Nową Jerozolimą, w przeciwstawieniu do owej dawnej i ziejącej pustką ruin. Pewną część Krzyża Świętego poleciła umieścić wewnątrz srebrnej skrzyni i pozostawiła ją na miejscu jako cenną relikwię dla tych, którzy zechcą pamiątkę oglądać. Drugą zaś część posyła cesarzowi, a on, głęboko przeświadczony, że nie zginie miasto, w którym przechowywana jest ta relikwia, skoro tylko ją otrzymał, ukrył wewnątrz swego własnego posągu, wystawionego w Konstantynopolu, na forum nazwanym imieniem Konstantyna, i umieszczonego na olbrzymiej kolumnie z porfiru. Zamieściłem ten szczegół na podstawie relacji ustnej, jaką mi przekazano, a wszyscy niemal mieszkańcy Konstantynopola utrzymują, że jest ona zgodna z prawdą. Gwoździe natomiast — bo znalazłszy je w grobowcu matka również i tę pamiątkę wysłała cesarzowi — które tkwiły w rękach Chrystusa na Krzyżu, wziął Konstantyn na własność i kazał z nich zrobić uździenice i szyszak, których używał podczas wypraw wojennych<sup>805</sup>.*

Krzyż wprawiony w posąg Konstantyna zapewnić ma w pierwszym rzędzie bezpieczeństwo miastu — tak ujmuje rzecz sam autor. Możemy gdybać, czy właściwym apotropaionem miał być posąg cesarza, a święta relikwia miała za zadanie jedynie sankcjonować jego moc, czy też odwrotnie — źródłem ochrony było drzewo krzyża, umieszczone w bezsilnej poza tym figurze. Antropolodzy zajmujący się złożonymi zależnościami między relikwią a wizerunkiem mieliby tu z pewnością coś do powiedzenia<sup>806</sup>, sprawa nie wydaje mi się wszakże mieć dla nas przesadnie wielkiego znaczenia. Posąg Konstantyna niewątpliwie posiadał właściwości ochronne, co barwnie przedstawił Filostorgios (przypomnijmy — mieszkańcy Konstantynopola wierzyli, że uchroni on ich od „nadchodzących katastrof”). Ktoś ćwiczony w scholastyce kontrowersji ikonoklastycznej, jak Focjusz, mógł uznać taką wiarę za przejaw bałwochwalstwa i tym samym odmówić posągowi jego zupełnie kluczowej wszak

<sup>805</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica*. Ἡ δὲ τοῦ βασιλέως μήτηρ, οἴκου μὴν εὐκτῆριον ἐν τῷ τοῦ μνήματος τόπῳ πολυτελῆ κατεσκεύασεν, Ἱερουσαλὴ τε Νέαν ἐπωνόμασεν, ἀντιπρόσωπον τῇ παλαιᾷ ἐκείνῃ καὶ καταλελειμμένη ποιήσασα. Τοῦ δὲ σταυροῦ, μέρος μὲν τι θήκη ἀργυρᾷ περικλείσασα, μνημόσυνον τοῖς ἱστορεῖν βουλομένοις, αὐτόθι κατέλιπε τὸ δὲ ἕτερον μέρος ἀποστέλλει τῷ βασιλεῖ. Ὅπερ δεξάμενος, καὶ πιστεύσας τελείως σωθῆσθαι τὴν πόλιν ἔνθα ἂν ἐκεῖνο φυλάττεται, τῷ ἑαυτοῦ ἀνδριάντι κατέκρουσεν, ὃς ἐν τῇ κατὰ Κωνσταντίνου πόλιν ἐν τῇ ἐπιλεγομένῃ ἀγορᾷ Κωνσταντίνου, ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ καὶ μεγάλου κίονος ἵδρυται. Τοῦτο μὲν ἀκοῇ γράψας ἔχω. Πάντες δὲ σχεδὸν οἱ τὴν Κωνσταντίνου πόλιν οἰκοῦντες, ἀληθὲς εἶναί φασι. Καὶ τοὺς ἥλους δὲ, οἱ ταῖς χερσὶ τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν σταυρὸν ἐνεπάγησαν, ὁ Κωνσταντίνος λαβὼν καὶ γὰρ καὶ τούτους ἡ μήτηρ ἐντῷ μνήματι εὐροῦσα ἀπέστειλεν, χαλιμοῦς τε καὶ περικεφαλαίαν ποιήσας, ἐν τοῖς πολέμοις ἐκέχρητο. Fragment w tłumaczeniu S.J. Kazikowskiego.

<sup>806</sup> Rzecz starałam się zreferować pokrótce w pracy: M. Tycner-Wolicka, *Opowieść o wizerunku z Edessy. Konstantyn Porfirogeneta i nieuczyniony ręką wizerunek Chrystusa*, Kraków 2009, s. 46 – 54.

funkcji. Z drugiej strony przekonanie o ochronnej mocy relikwii było wszak powszechne. Jeśli już zatem szukać u Sokratesa odpowiedzi na pytanie o źródło ochronnej mocy, to przystać trzeba chyba na rozwiązanie kompromisowe: umieszczając drzewo krzyża w swoim posągu Konstantyn ową moc pomnożył, pozwalając jej płynąć z podwójnego źródła – z nierozzerwalnego związku ktistesza ze swym miastem, którego wieczną pamiątką był posąg stojący na porfirowej kolumnie i z idei zbawienia jako zwycięstwa, ucieleśnionej w świętej relikwii męki pańskiej.

Słowa Sokratesa dają nam wszelako asumpt do innych jeszcze interpretacji. Przysłane przez Helenę relikwie trafiają nie tylko do posągu Konstantyna, ale również – znana sprawa – wprawione zostają w wędzidło i szyszak cesarza. Konstantyn wchodzi dzięki takiemu zabiegowi w podwójny kontakt z sacrum: jako żyjący, zwycięski władca i jako patron-założyciel miasta. Z kolei podział relikwii krzyża pomiędzy Jerozolimę a Konstantynopol, czy ściślej – pomiędzy bazylikę Grobu Pańskiego a porfirową kolumnę na forum Konstantyna pozwala interpretować przedsięwzięcie Heleny i jej syna jako zmierzające do przeniesienia środka świata chrześcijańskiego do stolicy chrześcijańskiego imperium. Koncepcję tę znajdziemy wyrażoną wprost w IX-wiecznym *Żywocie Konstantyna*, parafrazującym Filostorgiosa. Choć interesujący nas opis dotyczy fundacji miasta, komentarz autorski celnie opisuje ów wobrażony zamysł Konstantyna:

*(...) miasto bowiem było budowane w sposób całkowicie podobający się Bogu, podobnie jak dawniej Jerozolima; rzeczywiście bowiem [Konstantyn] pragnął i tutaj ustanowić wspólny dla wszystkich środków świętości<sup>807</sup>.*

Za koncepcją Konstantynopola-nowej Jerozolimy kryje się dla naszych rozważań rzecz niezwykle istotna. Będący łącznikiem pomiędzy obydwoma miastami krzyż stoi w miejscu pochówku Adama, zrobiony został z drzewa wiadomości złego i dobrego... tego rodzaju tropy można mnożyć, a wskazują one jasno, że krzyż jest obiektem centralnym dla chrześcijańskiego wyobrażenia tak o przestrzeni, jak o czasie<sup>808</sup>. Umieszczenie cennej relikwii w porfirowej kolumnie nie tylko pozwala ochronną moc krzyża przekazać całemu miastu, ale przede wszystkim potęguje znaczenie samej kolumny jako osi świata i nadaje mu dodatkowy, chrystologiczny wymiar. Fakt umieszczenia relikwii nie w samej kolumnie, a w posągu może mieć tu pewne znaczenie, nieco niuansujące ów obraz, warto wszakże zauważyć, że w późniejszych tekstach drzewo krzyża (jak widzieliśmy na przykładzie

<sup>807</sup> Aparat krytyczny do Philostorgius, *Kirchengeschichte* 2,9, wyd. J. Bidez. ὡς πάνυ γε δὴ θεῷ κεχαρισμένως τῆς πόλεως ταύτης οἰκιστομένης, οὐκ ἔλαττον ἢ τὸ πᾶσι τῆς Ἱερουσαλήμ· καὶ γὰρ καὶ ἡμελλε κἀνταῦθα κοινὸν συστήσασθαι πρυτανεῖον εὐσεβείας.

<sup>808</sup> O obecności owych wyobrażeń w kulturze bizantyńskiej niech świadczy choćby homilia cesarza Leona VI, *In exaltationem sanctae crucis* (PG 107, kol. 88 – 96) z przełomu IX i X w.

cytowanej wyżej listy relikwii) konsekwentnie umiejscawiane jest pod bazą kolumny<sup>809</sup>. Sama kolumna zresztą tak bardzo nasiąka krzyżową symboliką, że po strąceniu przez wicher posągu Konstantyna w 1106 r., ustawiono na jej szczycie właśnie krzyż<sup>810</sup>.

Główna, najświętsza relikwia chrześcijaństwa, obrastała z czasem w Konstantynopolu w relikwie „wtórne”. *Parastaseis* informują np.:

*Na forum, pod wielką kolumną znajduje się mnóstwo krzyży, które noszą znak wielkiego krzyża. Również [krzyże] dwóch łotrów, którzy zostali ukrzyżowani wraz z Chrystusem, pozostają tam zakopane aż po dziś dzień. Pod forum jest też szklane naczynie z olejami, którymi namaszczone Chrystusa i bardzo wiele innych cudownych przedmiotów; umieścił je tam Konstantyn Wielki, a Teodozjusz Wielki zabezpieczył.*<sup>811</sup>

Okazuje się, że „relikwiny plan” Konstantyna obejmował więcej, niż sprowadzenie do miasta i umieszczenie w kolumnie samego tylko drzewa krzyża. Tekst wymienia dwie relikwie męki pańskiej: krzyże łotrów i naczynie, w którym kobiety idące do grobu miały wonne oleje. Prócz tego podziemia forum miały być wypełnione innymi jeszcze krzyżami, niosącymi „*semeion* wielkiego krzyża”. Nie wiemy, czy chodzić tu ma np. o krzyże w kształcie krzyża z wizji Konstantyna, czy może o takie, które zawierają relikwie krzyża św.<sup>812</sup> Niewątpliwie wszakże forum jawi się w tym fragmencie jako miejsce całkowicie skupione na krzyżu Chrystusa, w którym jego motyw odnajdujemy zwielokrotniony w co najmniej kilku odsłonach i ucieleśniony w różnych artefaktach. Jeden tylko punkt świata ma takie właściwości – jest to Golgota. Bez większego wahania możemy postawić kropkę nad i: forum Konstantyna nabierało w tradycji patriograficznej cech Golgoty, skupiając się wokół krzyża-kolumny i reprodukując kluczowe dla jej obrazu pamiątki. Jako znaczący ocenić należy na tym tle także fakt, że ustawiony na forum krzyż upamiętniający rzekomą wizję Konstantyna (por. wyżej) miał wedle opisów kształt tzw. „krzyża teodozjańskiego”, związanego właśnie z Golgotą<sup>813</sup>.

Połączmy z tymi informacjami jedną jeszcze wzmiankę, tym razem z *Patriów*:

<sup>809</sup> Paweł Diakon, *Historia Miscella* 9 (PL 95, kol. 911); Nikefor Kallistos, *Historia Ecclesiastica* 8,29 (PG 146, kol. 112).

<sup>810</sup> Uczynił to, sądząc z zachowanej w tradycji inskrypcji, cesarz Manuel Komnen (1143 – 1180).

<sup>811</sup> *Parastaseis* 23. Ἐν τῷ Φορῷ κάτωθεν τῆς μεγάλης στήλης ὑπάρχουσι σταυροὶ εἰς πλῆθος, τὸ σημεῖον τοῦ μεγάλου φέροντες· ἐνθα καὶ τῶν δύο ληστῶν τῶν συσταυρωθέντων τῷ Χριστῷ ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ κεχωσμένοι εἰσιν ἕως τῆς σήμερον· ἀλλὰ καὶ βίσιον ὑελοῦν μύρου, ἐν ᾧ ὁ Χριστὸς ἠλειψατο, καὶ πολλὰ ἕτερα εἰς πλῆθος σημειοφορικὰ ὑποκάτω τοῦ Φόρου ὑπάρχουσιν, <τεθέντα> παρὰ Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου καὶ παρὰ Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου ἀσφαλισθέντα. Powtórzone w skrócie w *Partia* 2,20.

<sup>812</sup> A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century...*, s. 198.

<sup>813</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 88. Zastanawiać się można, czy ów krzyż nie przejmował niekiedy od porfirowej kolumny funkcji „właściwego” krzyża Chrystusa, ustanowionego na wzór krzyża z Golgoty.

*A ową wyniosłą kolumnę i posąg Apollona wystawił w swoim imieniu Konstantyn na podobieństwo Słońca, zaś na głowie jako promienie umocował gwoździe z drzewa <krzyża> Chrystusa i jaśniał mieszkańcom niczym Słońce*<sup>814</sup>.

Święte gwoździe, możemy uznać, stanowią jeszcze jeden szczegół pasujący do zarysowanego właśnie obrazu. Nie umniejszając w żadnym razie ich funkcji jako relikwii męki pańskiej, zastanowić się należy, czy fragment ten nie kryje w sobie dodatkowej jeszcze treści. Być może gwoździe koronujące cesarza nadają wymiaru chrystologicznego, i zwłaszcza pasywnego, nie tylko kolumnie-osi, ale również władzy samego Konstantyna i jego patronatowi nad miastem? Zbliżałoby to nas do pokrewnej, późniejszej o kilka stuleci, zachodnioeuropejskiej koncepcji *arma Christi*. Gdyby taka interpretacja była słuszna, byłby to smaczny kąsek – użycie relikwii męki pańskiej w celu zbliżenia władcy z postacią umęczonego-zwycięskiego Chrystusa, w zasadzie nie jest dla Bizancjum poświadczone<sup>815</sup>.

Zanim wszakże zadowolimy się takim wnioskiem, uwzględnić należy specyficzny kontekst, wyłaniający się z naszego opisu: gwoździe tworzyć mają promienistą koronę, dzięki której nad miastem jaśnieje nie Konstantyn po prostu, lecz Konstantyn-Helios. Powraca tu po raz kolejny motyw cesarza-słońce, niewątpliwie obecny w momencie zakładania miasta przez Konstantyna i ustanawiania swojego nad nim patronatu. Staralam się pokazać w poprzednim rozdziale, jak złożony był kontekst religijny i władczy użycia tego motywu w czasach Konstantyna. I faktycznie: pod tym względem cesarz pozostawił po sobie trudny spadek. W Bizancjum zaakceptowano do pewnego stopnia solarną symbolikę władczą, wraz z jej dobrze wyczuwalną religijną ambiwalencją<sup>816</sup>. W praktyce sprawowania władzy ambiwalencja ta rzadko dochodziła do głosu: cesarze przy różnych okazjach sięgali bez większego skrępowania po zestaw słonecznych odniesień i skojarzeń<sup>817</sup>. Tymczasem w naszym tekście wyczuć można nie tyle nawet ambiwalencję, co wręcz zderzenie pogańskich i chrześcijańskich konotacji: autor, poszukując wyjaśnienia roli i historii posągu Konstantyna, opisuje statwę z jednej strony jako Apollona i Heliosa, z drugiej zaś sięga po mocne więzi łączące kolumnę z historią męki pańskiej, próbując – jakby na siłę – usprawiedliwić czy unieszkodliwić

<sup>814</sup> *Patria konstantynopolitańska* II, 45. Καὶ ὁ περίβλεπτος οὗτος κίων καὶ ἡ στήλη τοῦ Απόλλωνος, δίκην Ἡλίου ἔστρησεν αὐτὴν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, Θήσας ἐν τῇ κεφαλῇ ἡλούς ἐκ τῶν τοῦ Χριστοῦ δίκην ἀκτίνων, ὡς Ἥλιος τοῖς πολίταις ἐκλάμπων. Używając wielkiej litery wydawcy sugerują, że Konstantyn-Apollo jaśniał miastu nie niczym słońce, lecz niczym Helios. Moim zdaniem mitologiczne odniesienia wprowadza w naszym passusie Apollo, zaś postać Heliosa niepotrzebnie zaciemnia sens zdania. Poprawkę tę wprowadzam jedynie ze względów stylistycznych: sądzę, że intencją autora jak najbardziej mogło być wprowadzenie do opowieści właśnie postaci Heliosa.

<sup>815</sup> O funkcjonowaniu relikwii męki pańskiej w Bizancjum i ich związkach z władzą cesarską por. B. Flusin, „Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques” w: *L’Orient dans l’histoire religieuse de l’Europe. L’invention des origines*, ed. A. Amir Moezzi, J. Scheid, Turnhout 2000, ss. 51 – 65.

<sup>816</sup> J. Hani, *Sacred Royalty. From the Pharaoh to the Most Sacred King*, London 2011, s. 162 – 167, 204 – 207.

<sup>817</sup> H.P. L’Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, ss. 88 – 113.



pierwiastki niechrześcijańskie własnego opisu. Relikwie gwoździ Chrystusa tyleż stają się w ten sposób cesarskim insygnium, co atrybutem chrystianizującym cesarza-słońce w swojej dawnej, kosmicznej odsłonie.

Wyczuwalny, dojmujący wręcz zgrzyt, wydaje mi się znamieny dla całej koncepcji Konstantynopola jako miasta Chrystusa. W chwili narodzin owej idei postać Chrystusa przybrała bardzo specyficzną formę Chrystusa-Logosu, możliwą do pogodzenia z wieloma drogimi Konstantynowi koncepcjami religijnymi i władczymi: apokaliptycznym starciem chrześcijaństwa z pogaństwem, przekonaniem o nadejściu czasów ostatecznych, nieco mistyczną w swej formie religijnością, która zaowocowała pogańskimi i chrześcijańskimi wizjami, a w którą dobrze wplotło się wyobrażenie Chrystusa-anioła itd. Jak starałam się pokazać, ważną częścią owego konglomeratu był kult Słońca, który – nieźle, acz nie do końca, zintegrowany z pozostałymi jego elementami – stał się jedną z ideowych podstaw, na których wspierało się nowozałożone miasto. Dość szybko jednakże rozeszły się drogi poszczególnych koncepcji, wchodzących w skład tego zespołu religijnych wyobrażeń i przekonań. Kluczowa dla całego układu postać Chrystusa-Logosu zastąpiona została – najpewniej właśnie dzięki symbolice „krzyżowej”, również przez Konstantyna eksploatowanej i, jak się okazało, bardziej nośnej – przez Chrystusa nowotestamentowego. Nie wszystkie wyobrażenia obecne przy narodzinach miasta i przechowywane następnie w tradycji dało się z owym nowym obrazem pogodzić.

Do konstantynopolitańskich „sierot po Chrystusie-Logosie” zaliczyć można, jak przekonywałam, postać Chrystusa-anioła, przedzierzgniętą następnie w św. Michała, ale jest nią najpewniej również kult Słońca. Częściowo tylko wchłonięty przez chrześcijański język metafor słonecznych pokazywał on od czasu do czasu swoje jak najbardziej pogańskie oblicze. Mamy tu do czynienia zapewne z szerszym zjawiskiem, które na przykładzie postaci Lucyfera opisał H.P. L'Orange: W ikonografii późnoantycznej i średniowiecznej w atrybuty kosmicznej władzy wyposażony zostaje Lucyfer: choć wydawały się one dobrze zintegrowane z wyobrażeniami chrześcijańskimi, choć wiązano je z Chrystusem i chrześcijańskimi władcami, to jednak nieustannie przebijały z nich dawne, wschodnie (a zatem w rozumieniu chrześcijańskim pogańskie i diabelskie) pierwiastki<sup>818</sup>. W przypadku Konstantyna-Apollona na porfirowej kolumnie pierwiastki te domagały się choćby pobieżnej chrystianizacji, a ta przybrała formę mocno nieharmonijną, bo zainspirowaną skądinąd pochodzącym obrazem forum jako Golgoty.

Podobną (choć może nie tak dramatyczną) chrystianizacją objęty został zresztą i sam Konstantyn. U podnóża porfirowej kolumny wystawiono bowiem w średniowieczu kaplicę św. Konstantyna, poświadczoną kilkakrotnie w *De ceremoniis*: podczas cesarskich procesji przez miasto

---

<sup>818</sup> H.P. L'Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, ss. 114 – 123. Por. Także J. Miziołek, *Sol Verus...*, passim.

do owego malutkiego pomieszczenia wchodził patriarcha<sup>819</sup>. Wystawienie kaplicy było zapewne zabiegiem, który dostosować miał wymykającą się jasnym religijnym klasyfikacjom postać fundatora miasta do potrzeb średniowiecznego kultu i liturgii. Kaplica nadawała teologiczne i rytualne ramy mitycznemu w swej istocie związkowi pomiędzy Konstantynem a miejską wspólnotą (reprezentowaną przez cesarza i patriarchę)<sup>820</sup>.

Zamknąwszy dygresję, powróćmy do sposobów, na jaki forum manifestowało się jako przestrzeń z gruntu chrześcijańska: metafora Golgoty nie wyczerpuje bowiem skupionych wokół niej sensów. Nieco inną chrześcijańską odsłonę forum znajdziemy w obrazach apokaliptycznych. Oś bizantyńskiej ekumeny i jednocześnie pamiątka jej początków, postrzegana była zarazem jako punkt końcowy, do którego w czasach ostatecznych skurczy się świat. Obraz taki rysuje przed nami *Apokalipsa św. Andrzeja Głupca*, źródło wiązane z konstantynopolitańską twórczością „niskiego rejestru”, spisane zapewne w X w., choć przechowujące niewątpliwie starsze wątki i tradycje. Przedstawia ono, zgodnie z tytułem, straszliwe wydarzenia końca świata; po serii klęsk ostateczną zagładę przynieść ma pochłaniający wszystko potop:

*Epifaniusz powiedział: „Proszę, powiedz mi drogi ojcze i wyjaśnij rzecz następującą: niektórzy ludzie twierdzą, że wielka świątynia Boga [tj. Hagia Sophia] nie zostanie zalana wraz z miastem, lecz zostanie niewidzialną mocą zawieszona w powietrzu”. Prawy człowiek odrzekł: „Co mówisz, mój synu? Gdy całe miasto zaleje morze, jak może zachować się Wielki Kościół? Któż będzie go wówczas potrzebował? Czy myślisz, że Bóg przebywa w świątyniach wykonanych ludzkimi rękami? Jednak nie jest chyba nieprawdą, że pozostanie jedynie kolumna na forum, a to z powodu świętych gwoździ. Tylko ona przetrwa i zostanie ocalona, tak że statki będą przyplływały i cumowały do niej za pomocą lin, a [kupcy] będą płakać i lamentować nad owym Babilonem, mówiąc: ‘biada nam! Nasze wielkie miasto, w którym kwitły nasze interesy, znikło w głębinach morza!’”<sup>821</sup>*

<sup>819</sup> C. Mango, „Constantine’s Porphyry Column and the Chapel of St. Constantine”.

<sup>820</sup> Zarazem poradzono sobie z niewątpliwie ważnym w poikonoklastycznym Konstantynopolu problemem ewentualnego bałwochwalczego kultu posagu Konstantyna, który tak zaniepokoił Focjusza (por. wyżej).

<sup>821</sup> *The Andreas Salos Apocalypse*, w. 243 – 354, wyd. L. Rydén. Ἐπιφάνιος εἶπεν· "Ἄφες ταῦτα, φύλατε πάτερ· τοῦτο μοι ἀνάγγειλον· καὶ γὰρ τινές φασὶ μὴ συμποντίζεσθαι τῇ πόλει τὴν τοῦ θεοῦ μεγάλην ἐκκλησίαν ἀλλ' ἁοράτω δυνάμει κρεμασθῆναι αὐτὴν ἐπὶ τοῦ ἁέρος." Ὁ δὲ δίκαιος ἔφη· "Τί λέγεις, τέκνον; Πάσης τῆς πόλεως βυθιζομένης αὕτη πῶς μένει; Τίς δὲ ὁ ταύτης δεόμενος; Μὴ γὰρ ὁ θεὸς ἐν χειριποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ; Οὐ μέντοι ψευδὴς ὁ λόγος· μένει δὲ μόνος ὁ ἐν τῷ φόρῳ στῦλος, καθότι κέκτηται τοὺς τιμίους ἡλούς. Αὐτὸς οὖν μόνος μένει καὶ σωθήσεται, ὥστε παραγενόμενα τὰ πλοῖα καὶ ἐν τούτῳ τοὺς σχοίνους αὐτῶν ἀποδῆσαντες κλαύσουσι καὶ θρηνήσουσι τὴν Βαβυλῶνα ταύτην λέγοντες· Ὅuai ἡμῖν ὅτι ἡ πόλις ἡμῶν ἡ μεγάλη βεβύθισται, ἐν ᾗ εἰσόντες τὰς πραγματείας ἐποιοῦμεν καλῶς ἐν αὐτῇ."

W myśli apokaliptycznej Bizantyńczyków dostrzec można wyraźne utożsamienie „miasta na siedmiu wzgórzach” z Janowej Apokalipsy<sup>822</sup> z Konstantynopolem oraz – pochodzącą m.in. także od Jana – powtarzającą się wizję potopu jako ostatecznego końca świata<sup>823</sup>. Potop czasów ostatecznych utożsamiany jest zarazem z potopem starotestamentowym: *Apokalipsa św. Andrzeja Głupca* wyklada za ewangelią Mateusza, że czasy poprzedzające przyjście Antychrysta podobne będą do epoki sprzed wielkiego potopu<sup>824</sup>. Nie dziwi zatem stwierdzenie Nikefora Kallistosa, że w czasie potopu ocalony zostanie każdy, kto dotknie porfirowej kolumny, a to ze względu na znajdujące się tam relikwie: dwanaście koszy ułomków i siekierę Noego<sup>825</sup>. Wyobrażenie o kolumnie jako „osi świata”, wyznaczonej m.in. za pomocą relikwii męki pańskiej (w *Apokalipsie św. Andrzeja Głupca* – za pomocą świętych gwoździ) całkowicie tłumaczy jej niewzruszoność w czasach końca świata. Okazuje się wskazać, że obraz kolumny-reduty potrafi niekiedy żyć życiem niezależnym od owego głównego skojarzenia; podporządkowuje się on wówczas prawom rządzącym wizją czasów ostatecznych, w których ocalenie przynosi środek wypróbowany zawczasu w podobnych okolicznościach, czyli siekiera Noego<sup>826</sup>.

Kończąc temat forum jako przestrzeni chrześcijańskiej, napomknąć trzeba o jednym jeszcze wątku, pojawiającym się z całą mocą w *Parastaseis*. Oto, co wedle autorów zdarzyło się tam za czasów Konstantyna, po tym jak cesarz skazał na śmierć znanego nam już centruriona Balmasę, bałwochwalcę i złodzieja:

*Oddawano tam cześć nabożną posągowi cudzołożnika Maksencjusza, który, choć wielu czcicieli posągów nie kojarzyło go, uznawany był za boga przedstawionego pod postacią jeźdźca. Z tego właśnie powodu Konstantyn zniszczył go, a tych, którzy poważali się [go czcić], kazał położyć pod miecz. Tam też odszedł z tego świata Ariusz, niegodną śmiercią, gorszą nawet od tej, którą ponosili poganie, nędznik, który odważył się złorzeczyć Bogu i który nieszczęsny w błagalnej procesji pełnej szacunku próbował zająć stolec konstantynopolitański dzięki cesarskiemu wsparciu. Aleksander jednak, mając rozeznanie w sprawach bożych, na to † aż do czasu, gdy wydał go na straszliwą śmierć. W tym samym miejscu (...) za pobożnego Teodozjusza ustawione zostało wyobrażenie Ariusza w marmurze, nisko ponad powierzchnią ziemi, a wraz z nim Sabeliusza, Macedoniusza, Eunomiusza, dla*

---

<sup>822</sup> Ap 17,9.

<sup>823</sup> Ap 18,21 (oraz Jer 51,42 i 51,63 – 64; Ez 26,19 i 27,34). Na ten temat por. niedawny artykuł: A. Kraft, „Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought”, *Annual of Medieval Studies at CEU* 18 (2012), ss. 25 – 36.

<sup>824</sup> *The Andreas Salos Apocalypse*, w. 57 – 58, ed. L. Rydén. Por. Mt 24,37-41.

<sup>825</sup> Nikefor Kallistos, *Historia Ecclesiastica* 7,49 (PG 145, kol. 1325).

<sup>826</sup> Do wątków apokaliptycznych związanych z kolumną Konstantyna dodajmy jeszcze jeden: piszący już po upadku Konstantynopola Dukas wspomina (niespełnione) proroctwo, wedle którego w czasie tureckiego zagrożenia właśnie przy kolumnie miał się pewnemu biedakowi ukazać anioł i wręczyć mu miecz, którym wygoni on Turków, „aż za Anatolię” – por. A. Kraft, „Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought”, s. 30.

zgorszenia przechodniów, † defekujących na posągi, oddających na nie mocz, plujących na ie i znieważających je we wszelaki sposób, jako że przedstawiają tych, którzy ubliżali Synowi Bożemu<sup>827</sup>.

Sekwencja zdarzeń zaczyna się od zdecydowanego rozprawienia się przez Konstantyna z bałwochwalczym kultem, jakim otaczano rzekomo znajdujący się na forum konny posąg Maksencjusza. Tak stawiając sprawę, autorzy tekstu ewidentnie chcą upiec kilka pieczeni na jednym ogniu: przedstawić Konstantyna jako zarazem strażnika ortodoksji (*Parastaseis* pisane są z pozycji ikonoklastycznych) i pogromiciela pogan, za których uznać chyba trzeba czcicieli Maksencjusza, swego czasu rozgromionego wszak na Moście Mulwijskim dzięki mocy krzyża<sup>828</sup>.

Uruchamia to całą lawinę dalszych zdarzeń, dotyczących już czasów późniejszych: oto okazuje się, że na forum Konstantyna zmarł w męczarniach Ariusz. Wersja wypadków przedstawiona w *Parastaseis* jest – jeśli traktować rzecz w kategoriach faktograficznych – sprzeczna z najbardziej „historyczną” relacją Sozomena. W jego przekazie Ariusz zmarł w latrynie „w miejscu publicznym”, zburzonej następnie przez pewnego pobożnego człowieka, który – by zatrzeć wszelki ślad po bluźniercy – postawił na jej miejsce dom<sup>829</sup>. Śmierć Ariusza wydaje się przeto, jeśli szukać źródła historycznego przeinaczenia, zdarzeniem ściągniętym ku forum, które od czasów zdecydowanego wystąpienia Konstantyna przeciw bałwochwalcom stało się „przestrzenią ortodoksji”. Więcej nawet: trudno oprzeć się wrażeniu, że obok modlitw patriarchy Aleksandra, to właśnie owa arcychrześcijańska przestrzeń i jakieś grasujące po niej „ortodoksyjne moce” stały się bezpośrednią przyczyną śmierci arcyheretyka, który ośmielił się na nią wstąpić. Nie dziwi przeto, że w tym właśnie miejscu wystawiono w późniejszym czasie na powszechne znieważenie posąg tegoż Ariusza i trzech innych ariańskich bluźnierców, które – dodaje jeszcze na koniec autor – „widoczne są na forum po dziś dzień”<sup>830</sup>. Co swoją zdecydowaną akcją przeciw poganom-bałwochwalcom rozpoczął Konstantyn, zostało następnie podjęte i wzbogacone. Skoro początki Konstantynopola można

<sup>827</sup> *Parastaseis* 39. τὸ τοῦ μοιχοῦ Μαξεντίου εἶδωλον ἐκεῖσε προσεκυεῖτο λατρευόμενον, καὶ τοῖς πολλοῖς εἰδωλολάτραις ἀγνοούμενον θεὸς ἱπόσουρος ἐλατρεύετο· διὸ Κωνσταντῖνος αὐτὸ μὲν κατέβαλε, τοὺς δὲ τοῦτο τολμήσαντας ξίφει ἀπεκεφάλισεν. Ἐνθα καὶ Ἀρειος μετὰ ταῦτα τὸν μιᾶρὸν θάνατον ὑπέστη, χεῖρονα Ἑλλήνων βλασφημῆσαι ἀποτολμήσας ὁ δέιλαιος μετὰ λιτῆς καὶ τιμῆς ὁ ἄθλιος τὸν ὄνον Κωνσταντινουπόλεως βασιλικῇ χειρὶ καθαρπᾶσαι βουλόμενος. Ἀλλ' οὐκ Ἀλέξανδρος ὁ πολὺς ἐν θεογνωσίᾳ τοῦτο παρες ... ἕως τῷ ὀλεθρίῳ θανάτῳ τοῦτον πρόδωκεν. Ἐν αὐτῷ οὖν τῷ τόπῳ (...) ἔχοντι ἐπὶ θεοφιλοῦς Θεοδοσίου ἀπετυπώθη Ἀρειος ἐν μαρμάρῳ συγγεινιῶντι τῇ γῇ, καὶ σὺν αὐτῷ Σαβέλλιος, Μακεδόνιος, Εὐνόμιος, πρὸς αἰσχύνην τοῖς διερχομένοις † σφετερίζειν τούτοις καὶ κόμπους καὶ οὔρα καὶ ἐμπτύσματα καὶ ἀτιμίαις ὀνειδίζεσθαι τοὺς τὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀτιμάσαντας. Fragment w tłumaczeniu P. Filipczaka, M. Kokoszki i A. Kompy.

<sup>828</sup> Ciekawe, że jest to jedyne miejsce w *Parastaseis*, w którym pada imię Maksencjusza. W kilkakrotnie powtarzanych opowieściach o wielkim chrześcijańsko-pogańskim starciu, którym towarzyszą ewidentnie inspirowane sceną *touto nika* wizje, Konstantyn staje do boju z innymi przeciwnikami – Byzasem i Sewerem. Por. interpretację tej okoliczności w A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century...*, s. 220.

<sup>829</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* 2,29-30.

<sup>830</sup> *Parastaseis* 39. Komentarz do owego stwierdzenia: por. A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century...*, ss. 17 – 28.

uświęcić i „uortodoksyjnić” błogosławieństwem ojców nicejskich, można również przestrzeń takich początków uczynić strażnikiem prawdziwej wiary.

### Założenie Konstantynopola-Rzymu

Choć idea Konstantynopola-Rzymu rozwija się silnie już pod koniec IV w. i jest w późniejszej tradycji Bizantyńskiej zupełną oczywistością, nie znajdziemy w relacjach na temat początków miasta zbyt wielu dłuższych opisów, które by ową ideę ilustrowały. Poza powtarzającymi się wzmiankami o nadaniu Konstantynopolowi nazwy „nowy” czy „drugi Rzym” i o zrównaniu obu miast w prawach, w opowieściach o założeniu Konstantynopola pojawia się mało szczegółów, które by rzymskość Konstantynopola wzbogacały o dodatkowe wątki narracyjne. Do wyjątków należy opowieść o tym, jak Konstantyn zabrał z Rzymu palladion (czyli wyniesioną przez Eneasza z Troi drewnianą figurkę Ateny, która gwarantowała miastu ochronę) i przeniósł do Konstantynopola. Informację powtarza dwóch autorów VI-wiecznych: Prokopiusz z Cezarei i Malalas.

W *De Bello Gothico* Prokopiusz pisze:

*Co do tego, gdzie właściwie jest ta figurka, Rzymianie mówią, że nie wiedzą; lecz nawet za moich czasów pokazywali jej kopię wyciętą w pewnym kamieniu w świątyni Tyche, gdzie znajduje się ona przed brązowym posągami Ateny, ustawionym pod gołym niebem we wschodniej części świątyni. Owa kopia w kamieniu przedstawia kobiecą figurkę w pozie wojowniczej, wyciągającą włócznię jakby do walki; mimo to ma ona na sobie chiton sięgający jej do stóp. Twarz zaś zupełnie nie przypomina greckich posągów Ateny, lecz wygląda zupełnie jak dzieło starożytnych Egipcjan. Bizantyńczycy mówią wszakże, że cesarz Konstantyn wykopał tę figurkę na forum swojego imienia i tam właśnie ustawił<sup>831</sup>.*

Prokopiusz wyraża się nie do końca jasno. Z jednej strony rozróżnia właściwy, trojański palladion od konstantynopolitańskiej kopii w kamieniu, która to kopia znajdować się miała przy świątyni Tyche. Z drugiej strony wspomina, jakoby Konstantyn wykopał na forum jakąś figurkę (nie wiemy – oryginał, czy kopię?) i umieścił ją na forum swojego imienia. Wątpliwości tych raczej nie rozstrzygniemy, spróbujmy zatem przeanalizować tekst mimo jego wieloznaczności. W tym celu

---

<sup>831</sup> Prokopiusz, *De Bello Gothico* 5,15. καὶ αὐτὸ μὴν ὅπου γῆς ἐστίν, οὗ φασι Ῥωμαῖοι εἰδέναι, εἰκόνα δὲ αὐτοῦ λίθῳ τινὶ ἐγκεκολλημένην δεικνύουσι καὶ ἐς ἐμὲ ἐν τῷ τῆς Τύχης ἱερῷ, οὗ δὴ τὸ τοῦ χαλκοῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἀγάλματος κεῖται, ὅπερ αἵθριον ἐς τὰ πρὸς ἔω τοῦ νεῷ ἴδρυται. αὕτη δὲ ἡ ἐν τῷ λίθῳ εἰκὼν πολεμούση τε καὶ τὸ δόρυ ἀνατεινούση ἅτε ἐς συμβολὴν ἔοικε· ποδὴρῃ δὲ καὶ ὥς τὸν χιτῶνα ἔχει. τὸ δὲ πρόσωπον οὐ τοῖς Ἑλληνικοῖς ἀγάλμασι τῆς Ἀθηνᾶς ἐμφερές ἐστιν, ἀλλ' οἷα παντάπασιν τὸ παλαιὸν Αἰγύπτιοι ἐποίουν. Βυζάντιοι δὲ φασι τὸ ἄγαλμα τοῦτο Κωνσταντίνον βασιλέα ἐν τῇ ἀγορᾷ ἢ αὐτοῦ ἐπώνυμός ἐστι κατορύξαντα θέσθαι.

warto zacytować ustęp poprzedzający zacytowane zdania, w którym Prokopiusz przedstawia historię Benewentu:

*Miasto zbudowane zostało w dawnych czasach przez Diomedesa, syna Tydeusa (...). Tam, powiadają również, Diomedes spotkał Eneasza, syna Anchizesa, gdy ten przybywał z Ilionu i, wypełniając polecenie wyroczni, oddał mu figurkę Ateny, którą zawłaszczył jako łup wraz z Odyseuszem, gdy obaj weszli do Troi jako szpiegzy, zanim miasto zostało zdobyte przez Greków. Opowiada się bowiem historię, że gdy w późniejszych latach [Diomedes] poczuł się chory, poradził się wyroczni w sprawie swojej choroby, a wyrocznia odpowiedziała, że nigdy nie zostanie uwolniony od niedomagań, jeśli nie odda tej figurki mężowi z Troi<sup>832</sup>.*

Prokopiusz zna zatem przed-konstantynopolitańską historię palladionu. Nie mówi wprawdzie, że palladion dotarł do Rzymu, jednak wprowadzenie do opowieści postaci Eneasza jednoznacznie wskazuje, że odwoływał się do powszechnej wiedzy o obecności palladionu właśnie tam. Na Rzymie wszakże Prokopiusz kończy dzieje naszego przedmiotu. Choć znane mu są opowieści o jego pojawieniu się w Konstantynopolu, jasno się od nich dystansuje: figurka konstantynopolitańska jest kopią, a informacja o jej znalezieniu przez Konstantyna – plotką. Tym niemniej warto przyjrzyć się owym wiadomościom, bo są one niezmiernie interesujące.

Ciekawe jest przede wszystkim pojawienie się w naszej opowieści świątyni tych. Nie wiemy, czy chodzić ma tu o świątynię Romy, Anthousy-Kybele, czy może jeszcze jakąś inną (choć tą ostatnią możliwość uważam za najmniej prawdopodobną). Gilbert Dagron sugerował, co wydaje się sensowne, że posąg Ateny u stóp którego miał stać palladion, to w istocie posąg przedstawianej tak samo Romy bądź Constantinopolis, jakimi znamy te postaci z monet Konstantyna<sup>833</sup>. Postać tych przenosi nas do zagadnień związanych z początkami Konstantynopola i ukazuje, że to właśnie z boginią-opiekunką Konstantynopola łączono w taki czy inny sposób ideę „rzymskości” miasta, którą reprezentował palladion. Widać też wyraźnie, że owa „rzymskość” zanurzona jest w trojańskiej prehistorii. W istocie chwytny tu jednak nie tyle bliską Konstantynowi koncepcję „siostrzeństwa” obu miast (por. rozdz. 2.2), lecz ideę *translatio imperii*, tak wyraźnie obecną w późniejszym myśleniu o Konstantynopolu. Prokopiusz wprawdzie podchodzi do owej idei ze sceptycyzmem, widzimy wszakże, że czai się ona w tle jego rozważań.

<sup>832</sup> Ibidem. ταύτη Διομήδης ποτὲ ὁ Τυδεὺς ἐδείματο ... ἐνταῦθα καὶ ξυγγενέσθαι τὸν Διομήδην Αἰνεία τῷ Ἀγχίσου ἥκοντι ἐξ Ἰλίου φασὶ καὶ κατὰ τὸ λόγιον τὸ τῆς Ἀθῆνης ἄγαλμα δοῦναι ὃ ξὺν τῷ Ὀδυσσεΐ ἀποσυλήσας ἔτυχεν, ὅτε κατασκόπων ἐς τὴν Ἰλίον ἤλθετην ἄμφω πρότερον ἢ τήνδε ἀλώσιμον γενέσθαι τοῖς Ἕλλησι. λέγουσι γὰρ αὐτῶ νοσήσαντί τε ὕστερον καὶ ὑπὲρ τῆς νόσου πυρθανομένῳ χρῆσαι τὸ μαντεῖον οὗ ποτὲ οἱ τοῦ κακοῦ ἀπαλλαγὴν ἔσσεσθαι πλὴν εἰ μὴ ἀνδρὶ Τρωϊ τὸ ἄγαλμα τοῦτο διδοίη.

<sup>833</sup> G. Dagron, *Constantinople. Naissance d'une capitale...*, ss. 44 – 45 i 373 – 374.

Tę właśnie ideę odnajdziemy – subtelnie zasugerowaną – także np. w wiadomości Malalasa, jakoby posąg Konstantyna na porfirowej kolumnie sprowadzony został z Ilionu<sup>834</sup>. Mamy tu do czynienia z przekonaniem, że symbol Konstantynopola, symboliczny środek, ku któremu „ciąży” miasto, łączy ów środek bezpośrednio z kolebką dziejów świata. Konstantynopola staje się w takich przekazach spadkobiercą nie tyle Rzymu, ile samej Troi: w XII w. kronikarz Jan Zonaras pisze np., że Konstantyn właśnie stamtąd sprowadził palladion do swojego miasta<sup>835</sup>. Najpełniejszym wyrazem ciągłości pomiędzy Troją a Konstantynopolem – z pominięciem Rzymu – jest powtarzana przez wiele źródeł opowieść o tym, że Konstantyn rozważał pierwotnie uczynienie właśnie Troi miejscem fundacji swojego miasta<sup>836</sup>. Zosimos opowiada, że Konstantyn zastanawiał się, gdzie ufundować miasto „równie wielkie, co Rzym”: wznosił mury nowego ośrodka nieopodal Troi, lecz pozostawił je niedokończone (miały one stać jeszcze w czasach Zosimosa), by rozpocząć wznoszenie Konstantynopola<sup>837</sup>. Sozomen rozwija tę opowieść: Konstantyn rozpoczął budowę na równinie pod Troją, w miejscu, gdzie znajduje się grób Ajaksa – pamiątka, jak się wydaje, znacząca (por. niżej). Decyzję zmienił pod wpływem wizji, w której Bóg nakazał mu założenie Konstantynopola<sup>838</sup>. Sozomen nie waha się, jak widzimy, w wątek Konstantynopola-Troi wpleść boskiej interwencji i uczynić z nowego ośrodka zarazem miasta chrześcijańskiego. Nie dziwi wszakże, że owa chrześcijańska wizja bywała zastępowana przez pogańską wyrocznię: treść takiej rzekomej wyroczni przekazuje nam *Antologia Palatyńska*<sup>839</sup>.

Drugim tekstem wspominającym o palladionie w Konstantynopolu jest *Kronika* Malalasa, wedle której trojańska figurka miała się znajdować pod porfirową kolumną na forum Konstantyna:

<sup>834</sup> Malalas 13,8.

<sup>835</sup> Zonaras, *Epitome Historiarum* 13,3, wyd. L. Dindorf.

<sup>836</sup> Na temat tego wątku M. Salamon, *Idea Konstantynopola-Rzymu...* s. 22 (gdzie autor pokazuje, że podobna inicjatywa Konstantyna nie daje się pogodzić z naszą wiedzą o chronologii powstawania Konstantynopola) oraz G. Dagron, *Naissance de la capitale...*, ss. 30 - 31.

<sup>837</sup> Zosimos, *Historia Nova* 2,30.

<sup>838</sup> Sozomen, *Historia Ecclesiastica* 2,3.

<sup>839</sup> *The Greek Anthology* 14,115, wyd. R. Paton, t. 5, London 1918. Wątek Konstantynopola-Troi rozwija również Zonaras, *Epitome Historiarum*, 13,3, ed. L. Dindorf.

Frapujące jest w moim odczuciu ostatnie zdanie pierwszego passusu Prokopiusza, o wiadomości na temat palladionu, krążącej wśród Bizantyńczyków. Nie jest do końca jasne, jak je przełożyć: „Konstantyn wykopał palladion na forum i go tam umieścił” (tak w przekładzie Loebowskim, s. 153: „The Byzantines, however, say that Emperor Constantine dug up this statue in the forum which bears his name and set it there”), czy może „umieściwszy palladion na forum zakopał go tam”, czy też „Konstantyn zabrał palladion (z Rzymu? ze świątyni tych?) i umieścił go na forum” (Tak przekłada Dewing: “The Byzantines thus say that this statue was brought by the Emperor Constantine to the Forum which bears his name and set up there” (S. Basset 2004, *Urban Image of Late Antique Constantinople...*, s. 205)). Ścisły związek z forum widać w każdej z tych wersji, acz najbardziej interesujący jest on w pierwszym wariancie: według niej w czasach Prokopiusza istniało przekonanie, iż transfer „rzymskości” (czy też „trojańskości”) dokonał się nie decyzją Konstantyna, ile niejako „sam przez się”, z woli dziejów, której Konstantyn był jedynie biernym wykonawcą. Niewątpliwie, kryje się za owym wyobrażeniem ciekawa koncepcja historiozoficzna.

*Tenże sam cesarz Konstantyn potajemnie zabrał z Rzymu drewnianą figurkę zwaną palladionem i umieścił ją w zbudowanym przez siebie forum, pod kolumną na której wznosił jego posąg. Niektórzy mieszkańcy Byzantion twierdzą, że znajduje się tam ona do dziś.*<sup>840</sup>

W tej wersji wydarzeń Konstantyn miał zabrać palladion po kryjomu; niezmienną pozostaje natomiast koncepcja historycznej ciągłości pomiędzy Troją a Konstantynopolem, czego dowodzą wcześniejsze losy palladionu, szczegółowo przez Malalasa zrelacjonowane. Po stwierdzeniu, że miasto, w którym znajduje się palladion jest niezdobyte, kronikarz opowiada, jak niejaki mędrzec Asios podarował palladion cesarzowi Trosowi, założycielowi Troi. Achajowie dowiedzieli się od wyroczni, że Troja nie upadnie, póki w posiadaniu jej mieszkańców znajduje się palladion, dlatego Diomedes z Odyseuszem wykradli go potajemnie z grodu<sup>841</sup>. Po upadku Troi wybuchł spór, który z bohaterów (Diomedes, Odyseusz, czy Ajaks) poniósł największe zasługi dla Achajów i powinien w nagrodę zabrać palladion ze sobą<sup>842</sup>. Spór skończył się śmiercią Ajaksa (widzimy tu może, dlaczego akurat grób tego bohatera postanowił wspomnieć Sozomen, gdy przedstawiał Troję jako miejsce rozważane przez Konstantyna pod nową fundację) i ucieczką Odyseusza, zaś palladion uniósł Diomedes<sup>843</sup>. Od czasu przywłaszczenia sobie statuetki, Diomedesa i jego oddział spotykały nieszczęścia; zdesperowany bohater zasięgnął tedy rady Pytii, która poleciła mu zwrócić palladion jego prawowitym właścicielom, czyli trojańczykom. Idąc za wyrocznią, Diomedes przekazał cudowną figurkę Eneaszwowi, gdy podejmował go w Argypippe (Benewencie), ten zaś zabrał ją z sobą w dalszą podróż do Italii, do miasta Valencia<sup>844</sup>. W Italii Eneaszw zwycięsko wojował z ludem Rustuli, ożenił się z córką swego przyjaciela, króla Latyna, i objął panowanie nad całym krajem. Zbudował miasto Albanię i zdeponował w nim palladion<sup>845</sup>, jego zaś następcy: syn Askanios i wnuk Albas przenosili go do zakładanych przez siebie miast Lavinii i Silvy<sup>846</sup>. Po 331 latach władzę nad Italią objęli dalsi potomkowie Eneasza – Romulus i Remus, którzy w miejscu, gdzie kiedyś istniało miasto Valencia, zbudowali Rzym i z Silvy sprowadzili do niego palladion<sup>847</sup>.

<sup>840</sup> Malalas, *Chronographia* 13,7. ὁ δὲ αὐτὸς Κωνσταντῖνος ἀφελόμενος ἀπὸ Ῥώμης κρύφα τὸ λεγόμενον Παλλάδιον ξόανον ἔθηκεν αὐτὸ εἰς τὸν ὑπ' αὐτοῦ κτισθέντα φόρον ὑποκάτω τοῦ κίονος τῆς στήλης αὐτοῦ, ὡς τινες λέγουσιν τῶν Βυζαντινῶν, ὅτι ἐκεῖ κεῖται.

<sup>841</sup> Ibidem 5,12.

<sup>842</sup> Ibidem 5,12-15.

<sup>843</sup> Ibidem 5,15-21.

<sup>844</sup> Ibidem 6,23-24.

<sup>845</sup> Ibidem 6,24.

<sup>846</sup> Ibidem 6,29.

<sup>847</sup> Ibidem 7,1. Wzmianki na temat palladionu w literaturze starożytnej i wczesnośredniowiecznej zbiera, systematyzuje i omawia E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, ss. 1 – 25, 1\* – 96\*.



Konstantyn Wielki, zabierając palladion z Rzymu, wpisuje się przeto w długą historię kolejnych translacji cudownej figurki, których mamy tu (łącznie z ostatnim, Konstantynowym), aż siedem. Każde kolejne przeniesienie – przynajmniej to legalne – wiąże Malalas z założeniem nowego ośrodka, zwielokrotniając tym samym etapy starożytnego *translatio imperii*. Ciekawe, że Malalas jako jedyny wspomina o tak skomplikowanych dziejach figurki Ateny, co niewątpliwie mogło mieć na celu załagodzenie wydzwisku aktu Konstantyna, który zabrał ją z Rzymu „potajemnie”<sup>848</sup>. Zauważmy, że figurka była obecna, wedle Malalasa, zawsze tam, gdzie w danej chwili znajdował się właściwy „środek historycznego świata” i tam, gdzie skupiały się dzieje. Jednak wykradzenie palladionu (a więc naruszenie biegu dziejów) nawet przez takich bohaterów jak Odyseusz i Diomedes, i nawet w tak niezbędnym historycznie celu jak zdobycie Troi, spowodowało nieszczęście na posiadacza figurki i unieważniało jej moc. Paradoksalnie zatem, choć palladion trzeba było wykraść, by Rzym mógł stać się historycznym dziedzicem Troi, to właśnie trojańczykom prawnie się on należał. Transfer palladionu do Konstantynopola, choć dokonany chyłkiem, jest bez wątpienia transferem legalnym, bo związanym z miejską fundacją, i po Rzymie to właśnie Konstantynopol obejmuje przewodnictwo nad światem. Tego właśnie dowieść chce Malalas, mówiąc o palladionie ukrytym pod forum Konstantyna: Konstantynopol jest nowym ośrodkiem dziejów, a kolumna Konstantyna (ponownie ona!) wyznacza punkt centralny tego ośrodka, wokół którego toczy się historia. Zarazem dzięki palladionowi, tak jak wcześniej dzięki drzewu krzyża, stolica cesarstwa cieszy się gwarancją bezpieczeństwa i wiecznotrwałości.

Historyków od dawna zastanawiało, czy Konstantyn mógł rzeczywiście przenieść palladion do Konstantynopola. Wydzwisk takiego aktu wydaje się wszak w pewnej mierze zgodny ze sposobem, w jaki Konstantyn pragnął ukazać nowo założone przez siebie miasto. Dlatego zwłaszcza dawniejsi badacze uważali wzmianki Prokopiusza i Malalasa za zgodne z prawdą historyczną, a nawet przekonywali, że Konstantyn mógł sprowadzić palladion do Konstantynopola, by obłaskawić tamtejszych pogan, zniepokojonych obecnością w mieście relikwii krzyża<sup>849</sup>. W nowszej literaturze uważa się wzmianki o palladionie raczej za część późnych wyobrażeń o początkach miasta<sup>850</sup>. I rzeczywiście, dwa przywoływane argumenty z epoki, które świadczyć by mogły o przeniesieniu palladionu do Konstantynopola, nie są zbyt mocne. Wskazuje się tu na inskrypcję, która potwierdza obecność palladionu w Rzymie w IV w.<sup>851</sup>, co ma świadczyć o żywotności idei palladionu w czasach Konstantyna<sup>852</sup>. Nie ulega też wątpliwości, że palladion był w IV w. znakiem ciągłości historycznej

<sup>848</sup> Wersje legendy o palladionie omawia P. Assenkamer, „Pignus Salutis Atque Imperii. L'enjeu du Palladium dans les luttes politiques de la fin de la République”, *Les Études Classiques* 75 (2007), ss. 381 – 386.

<sup>849</sup> T. Preger, „Das Gründungsdatum...”, s. 17; R. Janin, *Constantinople byzantine...*, s. 78.

<sup>850</sup> S. Basset, *Urban Image of Late Antique Constantinople*, s. 205.

<sup>851</sup> CIL X, 6441.

<sup>852</sup> S. Basset, *Urban Image of Late Antique Constantinople*, s. 206.

Rzymu z Troją: znajdował się np. na liście siedmiu *pignora, quae imperium Romanum tenent*, zawartej w komentarzu do Wergiliusza z końca IV w.<sup>853</sup> Po drugie, uwagę badaczy zwraca zaginiona w czasie II wojny światowej IV-wieczna kamea ze skarbca katedralnego w Kamieniu Pomorskim, znana dziś tylko z fotografii, a przedstawiającą Konstantyna w *corona radiata* trzymającego w lewej ręce włócznię, a w prawej figurkę kobiecą<sup>854</sup>. Wedle niektórych interpretacji miałby to być właśnie palladion, wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że chodzi o tyche Konstantynopola lub Rzymu (figurka zaopatrzona jest w atrybuty Ateny/Romy), a całe przedstawienie wyobraża być może posąg Konstantyna z porfirowej kolumny w Konstantynopolu<sup>855</sup>.

W dyskusji na temat przeniesienia palladionu do Konstantynopola rzadko pojawia się argument, który przy odpowiedniej interpretacji może nieco wzmocnić pozycję zwolenników historyczności tego aktu. Chodzi o *Żywoć Heliogabala* z *Historia Augusta*: tekst ten jest, jak wskazywano wielokrotnie, naszpikowany aluzjami do działań Konstantyna<sup>856</sup>. Wśród licznych bezeceństw, których dopuszcza się Heliogabal, znajdziemy próbę przeniesienia do świątyni Elagabala strzeżonych w przybytku Westy rzymskich świętości, na czele z palladionem. Autor zapewnia, że zamysł powiódł się tylko pozornie, bowiem cesarzowi podsunęto kopię palladionu: oryginał pozostał bezpieczny pod okiem westalek<sup>857</sup>. Choć informacje z *Historia Augusta* wydają się nieźle komponować z przekazami Malalasy i Prokopiusza, nie można na ich podstawie orzec, że Konstantyn przeniósł (czy choćby planował przenieść) palladion do Konstantynopola. Pomijając wszelkie oczywiste zastrzeżenia (nie wiemy, co w tekście miało być aluzją, a co nie; aluzja może się odnosić do faktycznie zaszłego wypadku bądź jedynie do plotki czy tradycji, itd.), ważny jest w naszej opowieści główny cel autora. Jest nim pokazanie, że Heliogabal zgromadził we wzniesionej przez siebie świątyni największe świętości wszystkich innych religii, by tym sposobem podporządkować je kultowi nowego boga. Palladion jest w opowieści jedynie jednym z wielu rekwizytów tak zaaranżowanej kampanii religijnej. Aluzja do działań Konstantyna, jeśli się w ogóle pojawia, to raczej na owym wyższym poziomie – Heliogabal, podobnie jak Konstantyn, przedkłada jeden kult ponad wszystkie inne.

Warto tu moim zdaniem zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Widzimy, że kult i statuetka palladionu (jako jedno z *pignora imperii*, ale również samodzielnie) była w Rzymie ściśle

---

<sup>853</sup> Maurus Servius Honoratus, *Commentary on the Aeneid of Vergil* VIII, 188, ed. G. Thilo, H. Hagen 1901.

<sup>854</sup> Reprodukja: S. Basset, *Urban Image of Late Antique Constantinople*, s. 196.

<sup>855</sup> Por. Ibidem, ss. 202 – 203, 205 – 206; J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 157; G. Fowden, „Constantine's Porphyry Column: The Earliest Literary Allusion”, *The Journal of Roman Studies* 81 (1991), s. 126;

<sup>856</sup> G. Fowden zauważył w nim np. pierwszą aluzję do porfirowej kolumny Konstantyna: ibidem, ss. 119 – 131.

<sup>857</sup> *Historia Augusta, Antoninus Heliogabalus* 3,4; 6,9, wyd. D. Magie. O tym akcie Heliogabala w kontekście Konstantyna wspomina G. Fowden, „Constantine's Porphyry Column...”, ss. 120 – 121, nie wypowiadając się wszakże w kwestii faktycznego przeniesienia palladionu do Konstantynopola.

połączona z kultem Westy<sup>858</sup>. Gdy August postanowił przenieść kult Westy z forum na Palatyn (po to, by pokazać bliskość „esencji rzymskości” do swojej własnej osoby), starał się przynajmniej sprawiać wrażenie, że obiektem transferu był zarówno ogień Westy, jak i palladion<sup>859</sup>. Choć po Auguście kult Westy i palladionu wydaje się w Rzymie zdublowany (istnieje na Forum Romanum i na Palatynie), to w obu miejscach jest to kult łączny. Ogień w świątyni Westy kazał ugasić Teodozjusz w 394 r., co przy nierozdzielności obu świętości czyni wcześniejsze zabranie stamtąd palladionu jeśli nie niemożliwym, to dość mało prawdopodobnym. Zwróćmy też uwagę, że źródła przedstawiają palladion w Konstantynopolu jako obiekt funkcjonujący w całkowitym oderwaniu od kultu Westy i, mimo wzmianki Prokopiusza o świątyni tychy, zupełnie poza jakimkolwiek kontekstem kultowym. Wiązanie go czy to z forum Konstantyna, czy to właśnie ze świątynią tychy pokazuje, że trojańską figurkę Ateny traktowano w Bizancjum wyłącznie jako symbol Rzymu, nośnik idei historycznych i politycznych, ale nie religijnych.

Przeniesienie symbolu ciągłości pomiędzy Troją a starym Rzymem do Rzymu nowego byłoby w swojej wymowie aktem całkowicie jednoznacznym, można wręcz powiedzieć – zbyt jednoznacznym. Odebranie palladionu Rzymowi oznaczałoby pozbawienie go prymatu nad światem i funkcji „ośrodka dziejów”, a to już nie wydaje się zgodne z koncepcją Konstantyna, który na poziomie ideowym nigdy nie wynosił swego drugiego Rzymu ponad pierwszy. Wydaje się, że nie bez powodu opowieść o przeniesieniu palladionu pojawiła się w wieku VI: to właśnie wtedy widzimy w źródłach przekonanie, że założenie Konstantynopola było wynikiem „dojścia Rzymu do kresu swej dziejowej misji”<sup>860</sup>. Hesychios ujmuje tę myśl tak:

*Dwa i sześćdziesiąt i trzysta lat minęło w dawnym Rzymie, od czasu kiedy cesarz August ustanowił swoje samodzielne rządy, gdy sprawy miasta osiągnęły już swój kres; to właśnie wówczas Konstantyn, syn Konstancjusza, ujął sceptra władzy i zbudował nowy Rzym, postanawiając, że ma on być co do rangi równy pierwszemu*<sup>861</sup>.

Palladion pojawia się sporadycznie w późniejszych źródłach bizantyńskich jako obiekt zdeponowany pod porfirową kolumną, jednak historia o jego przeniesieniu do Konstantynopola nie

<sup>858</sup> G. Herbert-Brown, *Ovid and The Fasti. A Historical Study*, Oxford 1994, s. 74 – 81. W rzymskiej świątyni Westy istniały wedle autorki dwa nierozłączne obiekty święte: *ignum Vestae* (ogień, czyli sama bogini Westa) i powierzone jej *signum*, czyli właśnie palladion.

<sup>859</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>860</sup> Por. F. Dölger, „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner”, ss. 24 – 27.

<sup>861</sup> Hesychios, *Patria* 1. δύο καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἀπὸ τῆς Αὐγούστου Καίσαρος μοναρχίας διελθούτων ἐνιαυτῶν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ καὶ τῶν πραγμάτων αὐτῆς ἤδη πρὸς πέρας ἀφικμένων Κωνσταντῖνος ὁ Κωνσταντίου παῖς ἐπιλαβόμενος τῶν σκήπτρων τὴν νέαν ἀνίστησι Ῥώμην ἴσην αὐτὴν τῇ πρώτῃ χρηματίζειν προστάξας.

należy do specjalnie rozpowszechnionych<sup>862</sup>. Zarówno nieobecność palladionu w opowieściach o początkach Konstantynopola, jak i wspomniany już brak w nich innych wyraźnych wątków „rzymskich” wydaje się zaprzeczać naszej wiedzy o tym, jak postrzegano Konstantynopol w późniejszych wiekach istnienia Bizancjum. Paradoks ten jest wszakże tylko pozorny. W bizantyńskich źródłach widać bowiem, że to opowieść o początkach Rzymu „przycinana” jest w ten sposób, by stanowić *pendant* do historii założenia Konstantynopola. Najlepiej widoczne jest to w sposobie, w jaki autorzy prezentują uruchomienie w Rzymie wyścigów cyrkowych – zagadnienie to omawiam w następnym rozdziale.

---

<sup>862</sup> wspominają o nim np. *Patria Konstantynopolitańska* II, 45, a na fali encyklopedycznego zainteresowania przeszłością w XII w. np. Jan Zonaras, *Epitome Historiarum* 3,18.

### **3.3. Mit założycielski**

Widzieliśmy, że dwie główne idee stojące za założeniem Konstantynopola: uczynienie zeń miasta chrześcijańskiego i nowego Rzymu, zostały przez Bizantyńczyków w większym bądź mniejszym stopniu odczytane. Wspomnienie początków Konstantynopola staje się jednak w tradycji bizantyńskiej czymś więcej niż tylko realizacją – choćby najbardziej „umitologizowanych” – intencji Konstantyna: staje się mitem początków w pełnym tego słowa znaczeniu. W 324 i 330 r. działania Konstantyna miały bardzo silny element symboliczny, jednak ważną rolę w przebiegu wydarzeń odgrywała polityka – czy to bieżąca, czy zakrojona z większym rozmachem, ale jednak zaczepiona w rzeczywistości historycznej. Owa polityczna komponenta z czasem – rzecz oczywista – całkowicie znika i nawet jeśli teksty przechowują pewne informacje dotyczące realiów IV-wiecznych, to czytane jako całość tworzą opowieść o mitycznym początku wspólnoty.

Można też rzecz ująć inaczej. Czas mityczny i czas historyczny to kategorie niezwykle pomocne w analizowaniu wszelkich początków, lecz są one wytworem późniejszej refleksji nad sposobem postrzegania dziejów. Nawet jeśli upierać się będziemy, że oddają one dawną rzeczywistość na poziomie, nazwijmy to, „historii mentalności”, to z pewnością nie mogły stać się wyłącznym drogowskazem podczas faktycznych działań założycielskich. Konstantyn, któremu nie brakło ideowego wyczucia i który do realizacji swych planów zaprzął bardzo udatnie rozbudowaną machinę propagandową, pod niektórymi względami nie zaspokoił oczekiwań potomnych, którzy szukali w postaci herosa-ktistesu innych treści i sensów, niż oferował to najbardziej nawet „umityczniony” przebieg założenia Konstantynopola. Nie chodzi tu jedynie o potrzeby chwili, zmieniające się z biegiem stuleci wartości wspólnotowe, które włożyć trzeba było do skarbnicy *origines*, by wyjmować je stamtąd na powrót uświęconymi i umocnionymi dzięki pochodzeniu z prawnego źródła wszelkich miar i norm. Owszem, i takiej ewolucji podlegał mit założycielski, jednak istotniejsze było co innego. Konstantyn, jak się zdaje, mimo wszystkich swych wysiłków, nie zdołał stać się założycielem w pełni mitycznym: częściowo ponieważ nie był świadom wszystkich mechanizmów funkcjonowania mitu, a częściowo dlatego, że mit sam siebie potrafi uzasadniać i nieprzewidzianie rozwijać.

Mit założycielski rządzi się pewnymi ahistorycznymi prawami, które trudno dostrzec, jeśli traktuje się go w kategoriach „dziania się”, a tak z konieczności potraktowane zostało założenie Konstantynopola. W tej części pracy postaram się pokazać, jak do pierwotnych koncepcji Konstantyna dochodzą nowe, przez Konstantyna pominięte lub ledwie zasygnalizowane, które czynią z cesarza-założyciela „herosa pełną gębą”, dokonującego swego aktu założycielskiego zgodnie z logiką mitu, a nie historii. Lista zagadnień, które chcę omówić, rozpoczyna się od wyobrażenia Konstantyna-

uruchomiciela, gwaranta historycznego trwania i wiecznej odnowy wspólnoty. W następnej kolejności pokażę wynikającą z tegoż wyobrażenia bliskość obchodów dedykacji Konstantynopola i ceremonii stanowienia władcy. Przejawia się ona, po pierwsze, w rzeczywistości, nazwijmy ją polityczno-legitymizacyjnej, po drugie zaś, w rzeczywistości narracyjnej, w której przyjmuje specyficzną formę opowieści o cesarzu-woźnicy. Tropem kolejnym będzie rozwój zasygnalizowanego jedynie przez Konstantyna wyobrażenia o władcy „trzeciofunkcyjnym” – dawcy i gwarancie dobrobytu. Przy okazji owych rozważań postaram się pokazać, jak pierwotnie dość samotny w swym założycielskim akcie Konstantyn staje się w tradycji częścią większej konstelacji postaci mitycznych, które z kolei urastają do roli współbohaterów opowieści o początkach Konstantynopola.

### Konstantyn jako wielki uruchomiciel

Zastanawiałam się w poprzednim rozdziale, czy Konstantyn był właściwym twórcą konstantynopolitańskiego hipodromu i czy w dniu dedykacji miasta zainaugurował w nim wyścigi. Na oba pytania odpowiedziałam twierdząco, aczkolwiek bardziej na podstawie intuicji niż wiążących historycznych dowodów. Analizując z kolei pokrótce rolę hipodromu w systemie ideowych odniesień Konstantyna zasugerowałam, że wiązała się ona wyłącznie z symboliką solarną. Co więcej, ani Konstantynowa propaganda ani wczesne źródła pisane nie przykładają do faktu otwarcia hipodromu większej wagi, tymczasem w późniejszej tradycji chwytały niebywałe wprost bogactwo materiału poruszającego tę sprawę. Przyjrzyjmy się na początek raz jeszcze przywoływanemu już wielokrotnie passusowi z *Kroniki Malalasa*:

*[Konstantyn] wzniósł również hipodrom i wiele innych budynków. Gdy wszystko ukończył, urządził wyścigi konne. Jako pierwszy je tam oglądał i wtedy po raz pierwszy miał na głowie diadem wysadzany perłami i drogimi kamieniami, pragnął bowiem wypełnić prorocstwo, które mówi: „Włożyłeś na głowę jego koronę z kamienia drogiego”. Żaden z poprzednich cesarzy nigdy nie nosił niczego takiego.”<sup>863</sup>*

Co na poziomie przekazu mitycznego znaczy, że Konstantyn „jako pierwszy oglądał wyścigi” – informacja, którą znajdziemy w niemal identycznej formie również u Hesychiosa<sup>864</sup>? Długi żywot

<sup>863</sup> Malalas, *Chronographia* 13,8. ἔκτισε δὲ καὶ τὸ ἵππικόν καὶ ἄλλα πολλά· καὶ ὅτε πάντα ἐπλήρωσεν, ἐπετέλεσεν ἵππικόν, ἐν πρώτοις θεωρήσας ἐκεῖ καὶ φορέσας τότε ἐν πρώτοις ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ κορυφῇ διάδημα διὰ μαργαρίτων καὶ λίθων τιμίων, βουλόμενος πληρῶσαι τὴν προφητικὴν φωνὴν τὴν λέγουσαν· "ἔθηκες ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ στέφανον ἐκ λίθου τιμίου." οὐδεὶς γὰρ τῶν πρὸ αὐτοῦ βασιλευσάντων τοιοῦτόν τι ποτε ἐφόρεσεν. Ps. 20, 4 w przekładzie Jakuba Wujka.

<sup>864</sup> Hesychios, *Patria* 42..

przekonania, że tak właśnie wyglądały początki konstantynopolitańskiego hipodromu potwierdza X-wieczny tekst *Patriów*:

*Gdy [Konstantyn] chciał zbudować hipodrom na wzór tego w Rzymie, znalazł hipodrom Sewera i ukończył go (...). I jako pierwszy przeprowadził zawody sportowe i wyścigi konne.*<sup>865</sup>

Wystarczy sięgnąć do relacji Malalasa na temat początków Rzymu, by zobaczyć, jak głębokie znaczenie ma ta uwaga. Po zapoznaniu czytelnika ze sprawą mordu na Remusie i po opisie fundacji Romulusa, Malalas dodaje:

*[Romus] pierwszy urządził wyścigi konne na ziemi Rzymu (...)*<sup>866</sup>.

W czynności Konstantyna Wielkiego widzimy zatem powtórzenie aktu Romusa (Romulusa) z początków Rzymu – dowód na to, że obraz Konstantynopola jako „nowego Rzymu” silnie przeniknął do sceny fundacji nowej stolicy. Warto jednak zastanowić się, co owe „pierwsze igrzyska” miały w istocie oznaczać. Malalas nie zawodzi i w tej kwestii, obszernie objaśniając czytelnikowi znaczenie wyścigów cyrkowych. Fragment jest długi, ale warto zapoznać się z nim w całości:

*[Romus] pierwszy urządził wyścigi konne na ziemi Rzymu, podczas święta Słońca, jak powiadają, i ku czci czterech podległych mu żywiołów, to jest ziemi, morza, ognia i powietrza; wiedział bowiem, że władcy Persów mieli powodzenie na wojnach, ponieważ czcili te cztery żywioły. [Zaś w Rzymie owe cztery żywioły nie były czczone, nawet jednym świętem.] Oinomaos, władca ziemi Pisajów brał udział w zawodach w regionach europejskich, 25 dnia miesiąca Dystros, czyli marca, ku czci Słońca-Tytana, wywyższonemu, jak powiadają, ponad walczące z sobą ziemię i morze, czyli Demeter i Posejdona, żywioły podległe Słońcu. Ciągnięto losy pomiędzy Oinomaosem i jego przeciwnikiem, z jakiego by kraju pochodził, który przybył by z nim stanąć w szranki. Jeśli los wyznaczył Oinomaosa, by walczył w imieniu Posejdona, zakładał on strój niebieski, czyli koloru wody, zaś jego przeciwnik zakładał strój zielony, czyli koloru ziemi. Jeśli jednak los wypadł, by Oinomaos założył strój Demeter, zakładał wówczas kostium zielony, a jego przeciwnik zakładał strój Posejdona, czyli niebieski, koloru wody. Przegrany był zabijany. Wielki tłum, z każdego regionu i każdego miasta przybywał obejrzeć doroczne królewskie zawody. Ludzie mieszkający w miastach na wybrzeżu, na wyspach i w nadmorskich wsiach oraz żeglarze wznosili modły, by wygrał zawodnik noszący niebieski strój, uznawali bowiem za znak, że jeśli zawodnik rywalizujący w imieniu Posejdona zostanie pokonany, pojawi się niedostatek wszelkich ryb, wraki statków i trudności z powodu silnych wiatrów. Ludzie mieszkający wewnątrz lądu i chłopci, i wszyscy ci, którzy pracowali na roli wznosili*

<sup>865</sup> *Patria konstantynopolitańska* I, 61 – 62. Βουλόμενος δὲ κτίσαι ἵππικὸν κατὰ μίμησιν τῆς Ῥώμης εὗρεν τὸ τοῦ Σευήρου καὶ ἀνεπλήρωσεν αὐτὸ (...). Καὶ ἐπετέλεσεν αὐτὸς πρῶτος γυμνικὸν καὶ ἵππικὸν ἀγῶνα.

<sup>866</sup> Malalas, *Chronographia* 7, 4. καὶ ἐπετέλεσε πρῶτος ἵπποδρόμιον ἐν τῇ χώρᾳ τῆς Ῥώμης (...).

*modły, by wygrał zawodnik noszący strój w kolorze zielonym, czyli ziemi, uznawali bowiem za znak, że jeśli zawodnik rywalizujący w imieniu Demeter, czyli ziemi, zostanie pokonany, pojawi się niedostatek zboża, brak wina, oliwy i innych roślin. Oinomaos zwyciężał nad wieloma przeciwnikami przez wiele lat. Bowiem Apsyrτος uczył go sztuki powożenia; lecz Oinomaos został pokonany przez Pelopsa z Lydii i uśmiercony.*

*Te zawody konne jako pierwszy urządził człowiek o imieniu Enyalios, syn Posejdona, który poślubił Libię, córkę Io i Picusa Zeusa. Posiadał on ziemie południowe i kraj, którym władał nazwał Libią, od imienia swojej żony. Enyalios wymyślił wyścigi konne z dwukonnymi zaprzęgami, jak napisał uczony Kallimachos w swoich Aitia. [Erichthonios urządził te wyścigi i inni urządzali je w innych miejscach.]*

*Po nim Erichthonios urządził te wyścigi z czterokonnymi zaprzęgami, z czego stał się sławny, jak to opisuje [uczony] Charaks w Dziejach. Charaks napisał również rzecz następującą, że forma hipodromu była wzorowana na porządku kosmosu, tj. nieba, ziemi i morza [i powietrza]. Związał dwanaście bram z dwunastoma domami cyklu zodiakalnego, który reguluje ziemię, morze i przemijający bieg ludzkiego życia. Arena reprezentuje całą ziemię, spina jest morzem otoczonym ziemią, zakręt przy wejściu – wschodem, zakręt przy końcu – zachodem, siedem okrążeń odpowiada biegowi i astronomicznemu ruchowi siedmiu gwiazd Wielkiej Niedźwiedzicy.*

*Cesarz Romus jako pierwszy wymyślił zawody w Rzymie, również ku czci Słońca i czterech żywiołów mu podległych. Urządził je w regionie zachodnim, tj. w Italii, z zaprzęgami czterokonnymi odpowiadającymi ziemi, morzu, ogniewi i powietrzu. Romus nadał imiona tym czterem żywiołom: imię faksji Zielonej (Πράσινον) nadał ziemi, ze względu na jej zieloność; imię faksji Niebieskiej (Βένετον) morzu, czyli wodzie, ze względu na jej niebieskość; imię faksji Czerwonej (Ρούσιον) ogniewi, ze względu na jego czerwoność; imię Białej (Άλβον) faksji powietrzu, ze względu na jego białość. W ten sposób wymyślono w Rzymie cztery faksje.<sup>867</sup>*

<sup>867</sup> Ibidem 7,4-5. καὶ ἐπετέλεσε πρῶτος ἵπποδρόμιον ἐν τῇ χώρᾳ τῆς Ῥώμης εἰς ἑορτὴν τοῦ Ἥλιου, φησί, καὶ εἰς τιμὴν τῶν ὑπ' αὐτὸν τεσσάρων στοιχείων, τουτέστι τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης καὶ τοῦ πυρός καὶ τοῦ ἀέρος, λογισάμενος καὶ τοῦτο, ὅτι εὐτυχῶς φέρονται οἱ τῶν Περσῶν βασιλεῖς εἰς τοὺς πολέμους, ὡς τιμῶντες τὰ αὐτὰ τέσσαρα στοιχεῖα. [ἐν τῇ Ῥώμῃ γὰρ οὐκ ἐτίμων αὐτὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα οὐδὲ ἐν μιᾷ ἑορτῇ.] ὁ δὲ τῆς Πισαίων χώρας βασιλεὺς Οἰνόμαος ἀγῶνα ἐπετέλει ἐπὶ τὰ Εὐρώπεια μέρη μηνὶ δύστρῳ τῷ καὶ μαρτίῳ κε' τῷ Ἥλιῳ Τιτᾶνι ὡς ὑψουμένῳ ἀγωνιζομένης, φησί, τῆς γῆς καὶ τῆς Θαλάσσης, ὃ ἐστὶ Δημήτρας καὶ Ποσειδῶνος, τῶν ὑποκειμένων στοιχείων τῷ Ἥλιῳ. καὶ ἐβάλλετο κλῆρος μεταξὺ τοῦ αὐτοῦ Οἰνομάου βασιλέως καὶ τοῦ ἐρχομένου ἀπὸ οἰασδήποτε χώρας καταγωνίσασθαι αὐτόν. καὶ ὅτε μὲν ὁ κλῆρος ἐκάλει τὸν Οἰνόμαον ἀνώνισασθαι ὑπὲρ τοῦ Ποσειδῶνος, ἐφόρει σχῆμα ἱματίων κυανῶν, ὃ ἐστὶ τῶν ὑδάτων, καὶ ὁ ἀνταγωνιζόμενος κατ' αὐτοῦ ἐφόρει τὸ χλοῶδες σχῆμα, ὃ ἐστὶ τῆς γῆς. καὶ πάλιν εἰ ἦνεγκεν ὁ κλῆρος τῷ Οἰνομάῳ φορέσαι τὸ τῆς Δημήτρας σχῆμα, ἐφόρει τὸ χλοῶδες σχῆμα, ἐφόρει τὸ χλοῶδες σχῆμα, καὶ ὁ ἀνταγωνιστὴς αὐτοῦ ἐφόρει τὸ σχῆμα τοῦ Ποσειδῶνος, ὃ ἐστὶ τῶν ὑδάτων, τὸ κυανόν· καὶ ὁ ἡττώμενος ἐφονεύετο. καὶ πλήθος ἄπειρον ἤρχετο θεωρῆσαι τὸν ἐτήριον βασιλικὸν ἀγῶνα ἀπὸ ἐκάστης χώρας καὶ πόλεως· καὶ οἱ μὲν τὰς παραλίους πόλεις οἰκοῦντες καὶ τὰς νήσους πολῖται καὶ τὰς κώμας τὰς παραλίους ναῦται ἠϋχοντο νικῆσαι τὸν φοροῦντα τὸ κυανὸν σχῆμα, τουτέστι τὸ τοῦ Ποσειδῶνος, οἰνιζόμενοι, ὅτι ἐὰν ἡττηθῇ ὁ ὑπὲρ τοῦ Ποσειδῶνος ἀγωνιζόμενος, ἔκλειψις ἰχθύων γίνεται παντοίων καὶ ναυάγια θαλάσσης καὶ ἀνέμων βιαιῶν ἀνάγκαι. οἱ δὲ τὰς μεσογείους οἰκοῦντες πολῖται καὶ ἐπιχώριοι ἄγροικοι καὶ πάντες οἱ ἐν τῇ γεωργίᾳ κάμνοντες ἠϋχοντο νικῆσαι τὸν φοροῦντα τὸ χλοῶδες σχῆμα, οἰωνιζόμενοι, ὅτι εἰ ἡττηθῇ ὁ ὑπὲρ τῆς Δημήτρας ἀγωνιζόμενος, ὃ ἐστὶν ὑπὲρ τῆς γῆς, λιμὸς σίτου καὶ σπάνις οἴνου καὶ ἐλαίου καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν γίνεται. καὶ ἐνίκησε πολλοὺς ὁ Οἰνόμαος ἀνταγωνιστὰς ἐπὶ πολλὰ ἔτη· εἶχε γὰρ καὶ τὸν Ἀψυρτον διδάσκοντα αὐτὸν [πικρῶς τὴν ἡνιοχικὴν τέχνην]. ὅστις Οἰνόμαος ἡττηθεὶς ὑπὸ Πέλοπος τοῦ Λυδοῦ ἐφονεύθη.



Dość podobny wykład historii wyścigów daje w dziele *De mensibus* Jan Lydos<sup>868</sup>. Opowiada, że pierwsze wyścigi konne urządziła w Italii Kirke, uważająca się za córkę Słońca, ku czci swojego domniemanego ojca. Od jej imienia powstała nazwa cyrk. W Grecji z kolei wyścigi zaprzęgów dwukonnych wymyślił Enyalios, zaś czterokonnych – Oinomaos. Ten ostatni, w zielonym stroju symbolizującym ziemię, stawał w szranki z przeciwnikami, przyodzianymi na niebiesko. Zwycięzca miał prawo poślubić córkę Oinomaosa, Hippodamię, przegrywający wszakże byli uśmierciani. Spotykało to wszystkich kolejnych śmiałków, aż Hippodamia zakochała się w jednym z nich, Pelopsie, i zdradziła mu sekret zwycięstw swego ojca. Pelops pokonał i uśmiercił Oinomaosa, poślubił Hippodamię i rządził przez 38 lat Grecją, która została od jego imienia nazwana Peloponezem.

Lydos wraca następnie do opowieści o Kirke i opisuje cyrk, który zbudowała w Italii: wzniosła w nim drewnianą konstrukcję, którą nazwała Euripe – wokół niej robiono bowiem siedem okrążeń, tak jak w cieśninie Euripe siedem razy dziennie zmienia się prąd morski. Pośrodku cyrku umieściła obelisk, będący symbolem słońca i nierzucający cienia. Po jednej stronie obelisku znajdowały się ołtarze Kronosa, Zeusa i Aresa, a po drugiej – Afrodyty, Hermesa i Seleny. Były tam również dwa trójnogi – dla Słońca (Heliosa) i Seleny oraz posąg kobiety z misą na głowie, symbolizujący ziemię niosącą morze. Dwanaście trąb ogłaszało zwycięstwo w zawodach, a w cyrku było dwanaście stajni (*carceres*) – na podobieństwo dwunastu znaków zodiaku. Lydos wyjaśnia następnie genezę zwyczaju otwierania zawodów za pomocą mappy i dodaje, że siedem okrążeń toru cyrkowego daje łącznie jedną milę, a ponadto siedem jest liczbą orbit planet. W ciągu jednych zawodów rozgrywano dwadzieścia cztery wyścigi, dwadzieścia cztery narożniki miał też obelisk

---

Τὸν δὲ ἵππικὸν ἀγῶνα τοῦτον ἐπενόησεν πρῶτος Ἐνυάλιος τις ὀνόματι, υἱὸς Ποσειδῶνος τοῦ ἀγαγομένου τὴν Λιβύην, θυγατέρα τῆς Ἰοῦς καὶ τοῦ Πίκου Διός, ὃς κρατήσας τὰ μεσημβρινὰ μέρη ἐκάλεσε τὴν αὐτὴν χώραν ἐν ἧ ἔβασίλευσε Λιβύην εἰς ὄνομα τῆς αὐτοῦ γυναικός. τὸν δὲ αὐτὸν ἵππικὸν ἀγῶνα ὁ Ἐνυάλιος ἄρμασι διπῶλοις ἐφεῦρε, καθὼς ταῦτα συνεγράψατο Καλλιμάχος ὁ σοφὸς ἐν τοῖς Ἑτησίῳις αὐτοῦ. καὶ λοιπὸν μετ' αὐτὸν ὁ Ἐριχθόνιος ἐπετέλεσεν. καὶ ἄλλοι ἐν διαφόροις τόποις ἐπετέλεσαν.

Ὁ δὲ Οἰνόμαος πρῶτος αὐτὸς ἐπετέλεσε τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἄρμασι τετραπῶλοις· διὸ καὶ περιβόητος ἐγένετο, καθὰ ἐν ταῖς τοῦ σοφοτάτου Χάρακος ἐμφέρεται ἱστορίαις· ὃς συνεγράψατο καὶ ταῦτα, ὅτι τοῦ ἵπποδρομίου τὸ κτίσμα εἰς τὴν τοῦ κόσμου διοίκησιν ὠκοδόμηται, τουτέστι τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης· τὰς δὲ δεκαδύο θύρας τοὺς δώδεκα οἴκους ἱστόρησεν τοῦ Ζωδιακοῦ κύκλου τοῦ διοικοῦντος τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τῶν ἀνθρώπων τὸν παροδικὸν τοῦ βίου δρόμον. τὸ δὲ πέλμα τοῦ ἵππικοῦ τὴν γῆν πᾶσαν εἶναι, τὸν δὲ εὐριπὸν τὴν θάλασσαν, ὑπὸ τῆς γῆς μεσαζομένην, τὸν δὲ ἐπὶ τὰς θύρας καμπτὸν τὴν ἀνατολὴν, τὸν δὲ ἐπὶ τὴν σφενδόνην τὴν δύσιν, τὰ δὲ ἑπτὰ σπάτια τὸν δρόμον καὶ τὴν κίνησιν τῆς ἀστρονομίας τῶν ἑπτὰ ἀστέρων τῆς μεγάλης ἄρκτου.

Ὁ δὲ Ρῶμος βασιλεὺς πρὸς τιμὴν καὶ αὐτὸς τοῦ Ἥλιου καὶ τῶν ὑπ' αὐτὸν τεσσάρων στοιχείων τὸν ἀγῶνα ἐν τῇ Ρώμῃ πρῶτος ἐφεῦρε, καὶ ἐπετέλεσεν ἐν τῇ χώρᾳ τῆς δύσεως, ἥτοι τῆς Ἰταλίας, ἄρμασι τετραπῶλοις, τουτέστι τῇ γῇ καὶ τῇ θαλάσσει καὶ τῷ πυρὶ καὶ τῷ ἀέρι. καὶ ἐπέθηκεν ὁ Ρῶμος τοῖς αὐτοῖς τέτρασι στοιχείοις τὰ ὀνόματα, τῇ γῇ τὸ Πράσινον μέρος, ὃ ἐστὶ τὸ χλοῶδες, τῇ δὲ θαλάσσει, ὃ ἐστὶ τοῖς ὕδασι, τὸ Βένετον μέρος, ὡς κυανόν, τῷ δὲ πυρὶ τὸ Ρούσιον μέρος, ὡς ἐρυθρόν, τῷ δὲ ἀέρι τὸ Ἄλβον μέρος, ὡς λευκόν. κάκειθεν ἐπενοήθη τὰ τέσσαρα μέρη ἐν Ρώμῃ. Kursywą oznaczono miejsca uzupełniane na podstawie *Kroniki Wielkanocnej* – w tłumaczeniu podane są one w nawiasach kwadratowych. O politycznej wymowie tego passusu u Malalasa por. M. Meier, *Anastasios I.*, ss. 156 – 160.

<sup>868</sup> Jan Lydos, *De mensibus* 1,12.

pośrodku cyrku – stanowiło to dwukrotność liczby godzin w ciągu dnia. Obelisk miał specjalne znaczenie dla zawodników, bowiem uosabiał nie tylko Słońce, ale i Nemezis.

Lydos opowiada w końcu, że Romulus zbudował identyczny cyrk, po tym jak założył Rzym<sup>869</sup>. Początkowo w rzymskich wyścigach brały udział trzy zaprzęgi: czerwony (symbolizujący ogień, przypisany Aresowi), biały (symbolizujący powietrze, przypisany Zeusowi) i zielony (symbolizujący ziemię, przypisany Afrodycie). Dopiero później Galijczycy<sup>870</sup> zażądali dodania jeszcze zaprzęgu niebieskiego, barwy ich ubrań, i zaprzęg ten poświęcony był Kronosowi „czy raczej Posejdonowi”. W późniejszych czasach Sewer, cesarz Rzymian, podczas wyprawy przeciw Nigerowi przybył do Byzantion (które, dodaje Lydos, teraz zwane jest Konstantynopolem, „królową wśród miast”), wznosił w nim łaźnie i znalazłszy nieopodal miejsce poświęcone Dioskurom, zbudował tam hipodrom. Rosnący tam święty gaj poświęcony Dioskurom wykopał i kazał przenieść w inne miejsce, w którym znajduje się do dzisiaj. Romajowie, wyjaśnia w końcu Lydos, nazywają podwójne zaprzęgi *biga*, skąd bierze się też nazwa *bigarioi*<sup>871</sup>.

Zanim zajmujemy się bliższą analizą obu wywodów, zadajmy raz jeszcze pytanie o fundatora konstantynopolitańskiego hipodromu. Lydos łączy w końcowej części swojego wykładu „światowe” dzieje cyrku z historią Konstantynopola, gdzie wszakże budowniczym hipodromu (a pośrednio uruchomicielem wyścigów w kraju Romajów) czyni Septymiusza Sewera. W opozycji do tego stwierdzenia stoi cytowane przekonanie Malalasa, że pierwszym uruchomicielem wyścigów i zarazem fundatorem hipodromu w Konstantynopolu był Konstantyn, zaś Septymiusz Sewer „nie zdołał ukończyć hipodromu w Byzantion”<sup>872</sup>. Jak pisałam w rozdziale 2.2., relacja Lydosa jest z pewnością bardziej erudycyjna; z punktu widzenia spójności narracji za „lepszą” uznać trzeba wszelako przekaz Malalasa. Hipodrom w stolicy jest miejscem tak ważnym, tak ściśle związanym z funkcją miasta jako centrum imperium, że konieczne było przypisanie budowy hipodromu „prawdziwemu ojcu-założycielowi” Konstantynopola, czyli Konstantynowi Wielkiemu – skądinąd zapewne zgodnie z jego intencją (por. rozdziały 2.1 i 2.2). Pewnym kompromisem (rzymskie miasto, a takim było Byzantion, musiało wszak posiadać cyrk) było rozdzielenie budowy hipodromu pomiędzy dwóch patronów Byzantion-Konstantynopola, z których pierwszy jedynie rozpoczął dzieło ukończone następnie przez drugiego.

---

<sup>869</sup> Zwraca uwagę, że Lydos pisze tu, iż założenie Rzymu miało miejsce 20 kwietnia, choć później opowiada o tym pod datą 21 kwietnia (rozdział 4,73). Można to interpretować w ten sposób, że dopiero uruchomienie cyrku, następnego dnia po założeniu miasta, faktycznie owo miasto konstituowało.

<sup>870</sup> Chodzi zapewne o mieszkańców Gallia Cisalpina, a konkretnie Venetii: nazwę tę Lydos kojarzy z greckim βένετος (niebieski) – por. rozdz. 4,30.

<sup>871</sup> Johannes Lydos, *Liber de mensibus* 1,12. Por. G. Dagron, *L'hippodrome de Constantinople...*, ss. 63 - 65, Wiele wątków z tego fragmentu pojawia się raz jeszcze w rozdziale 4,30 *De mensibus*.

<sup>872</sup> Malalas, *Chronographia* 12,20.

Budowa hipodromu jest jedną z kilku, które łączą ze sobą w historycznym wykładzie postaci Septymiusza Sewera i Konstantyna, czyniąc z tego drugiego już to kontynuatora dzieła pierwszego, już to jego naśladowcę. Widzieliśmy, że innym takim „podzielonym” pomiędzy dwóch władców przedsięwzięciem była budowa łaźni Zeuxipposa: wedle Lydosa postawił je Septymiusz Sewer, wedle Malalasa władca ten zaledwie je rozpoczął, zaś ukończył – oczywiście Konstantyn<sup>873</sup>. W podobnym kontekście umieścić należy informację o związaniu hipodromu z kultem Dioskurów. Zwróćmy uwagę, że o ile wedle Lydosa hipodrom z ich kultem połączył Septymiusz Sewer, o tyle Zosimos zadanie to powierzył właśnie Konstantynowi<sup>874</sup>. Postać Septymiusza Sewera niewątpliwie urasta w źródłach do swego rodzaju typu Konstantyna i w tym sensie również „trzeźwa” historycznie narracja Lydosa, przypisująca budowę hipodromu temu pierwszemu, pośrednio czyni z Konstantyna patrona konstantynopolitańskiego cyrku. Zauważmy, że Septymiusz Sewer w późnych źródłach upodabnia się do Konstantyna nie tylko poprzez działalność fundacyjną, lecz także przez inne swoje działania: wojna Sewera z Nigerm staje się w tekstach patriograficznych prototypem zmagania Konstantyna z Licyniuszem<sup>875</sup>.

Zajmijmy się wszakże zasadniczym przekazem kryjącym się za tekstami Malalasa i Lydosa. Widać po pierwsze, jak wielką wagę obaj autorzy przywiązują do ustalenia „kto pierwszy” urządził wyścigi zaprzęgów. Malalas przedstawia nam czterech (a w zasadzie trzech) dawnych herosów: Enyaliosa, Oinomaosa/Erichthoniosa i Romusa, z których każdy w pewien sposób zainicjował zwyczaj urządzania wyścigów. Konstantyn Wielki zatem jest ich czwartym w kolei „uruchomicielem”. Tak jak Romus jako pierwszy odbył wyścigi „w regionach zachodnich”, tak Konstantyn odbył je pierwszy na wschodzie, w Konstantynopolu. Jan Lydos wspomina w swojej opowieści najpierw o Kirke, córce Słońca, później o Enyaliosie i Oinomaosie, a w końcu o Romulusie i Septymiuszu Sewerze. Ustalenie kto i gdzie pierwszy urządził wyścigi jest dla obu autorów tak ważne, ponieważ zdają sobie sprawę, że chodzi o rzecz o wiele poważniejszą niż jedynie inaugurację obiektu sportowego.

W swojej niedawnej książce Gilbert Dagron dał świetny wykład ewolucji znaczenia wyścigów w kulturze rzymskiej i bizantyńskiej<sup>876</sup>. Przypomniat, że pierwotna symbolika cyrku obracała się wokół zagadnień cykliczności świata, zwłaszcza w jego aspekcie wegetatywnym i związana była z kultem płodności oraz kultami chtonicznymi. Sensem wyścigów było „nie tylko opisanie cyklu natury, lecz towarzyszenie przyrodzie w jej wiecznej odnowie i sprzyjanie jej odrodzeniu w chwili, gdy zdawała się wyczerpywać. Dynamika wyścigów działała jak napęd, przywracający zmarłych do życia

---

<sup>873</sup> Malalas, *Chronographia* 12,20 i 13,8.

<sup>874</sup> Zosimos, *Nova Historia* 2,31. Temat kultu Dioskurów jako patronów cyrku trzykrotnie (z ciekawymi różnicami) podejmował G. Dagron: G. Dagron, *Naissance d'une capital...*, ss. 338 – 343; idem, *Constantinople imaginaire...*, ss. 180 – 190; idem, *L'hippodrome de Constantinople...*, ss. 201 – 228.

<sup>875</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 73.

<sup>876</sup> Idem, *L'hippodrome de Constantinople...*, ss. 52 – 78.

lub przedłużający życie żyjącym, budzący energię bogów, przyspieszający powrót pór roku, pobudzający wschodzenie zboża, i – poprzez przesunięcie, które nie jest jedynie przenośne, a wiedzie od rejestru natury do rejestru społecznego i politycznego – żywiący lud, wzmacniający ludzką płodność i zapewniający wieczną odnowę Rzymu rozpościerającego się do granic świata<sup>877</sup>. W ów sens wpisana była wielość cyrkowych kultów i obecność w cyrku masy rozmaitych „pomniejszych bóstw”.

Wraz z wyłanianiem się potęgi imperium rzymskiego i wzrostem centralnej roli cesarza, przeobrażeniu uległa również symbolika cyrkowa. Pierwszorzędne miejsce zajął w niej kult Słońca, unifikujący i podporządkowujący sobie inne kultury. Wyścigi, z rytuału związanego z symboliką płodności przekształciły się w obrządek synkretycznej religii operujący przede wszystkim symboliką kosmiczną, z astrologicznym systemem odniesień, „płytszą, lecz skuteczną”, jak zauważa Dagron<sup>878</sup>. Jej skuteczność polegała w dużej mierze na współgraniu z ideologiczną pozycją cesarza w imperium, którą również wyrażano – jak widzieliśmy – coraz chętniej z wykorzystaniem symboliki solarnej. To w końcu również ta symbolika pozwoliła dość gładko wejść wyścigom, wraz z całym bagażem ich znaczeń, w system kultury chrześcijańskiej<sup>879</sup>. Widzieliśmy, że Konstantyn – jeśli w ogóle szukać w jego działaniach odniesień tego rodzaju – skupił się w swoim przedsięwzięciu budowy i otwarcia hipodromu na tej właśnie „młodej” warstwie symbolicznej, traktując cyrk jako miejsce poświęcone słońcu i zarazem swojej osobie.

Gdzie w tym – przekonującym – obrazie umieścić natomiast opowieści Malalasa i Jana Lydosa? Dagron widzi w ich relacjach „magę wątpliwej kosmografii, astrologii, mitów greckich, łacińskich legend i fantastycznych etymologii”<sup>880</sup>. Faktycznie, nietrudno pogubić się w nadmiarze wątków, oferowanych przez *Kronikę* Malalasa i *De mensibus*. Ponieważ wszakże oba passusy służą jako matryca wyjaśniająca scenę uruchomienia igrzysk przez Konstantyna Wielkiego (lub jego ideowego poprzednika – Septymiusza Sewera), chcąc nie chcąc trzeba im mu przypatrzyć. Już sam czas powstania tekstów sugeruje, że autorzy koncentrować się powinni na wizji cyrku jako (astronomicznego) kosmosu. I rzeczywiście, nietrudno spostrzec w obu tekstach ciągłość z ideowymi intencjami Konstantyna: obaj autorzy piszą wprost, że wyścigi rozgrywane były ku czci Słońca, któremu podporządkowane zostały inne cyrkowe kultury. Całkowicie odpowiada temu obrazowi zaczerpnięta przez Malalasa z zaginionego dzieła II-wiecznego historyka Charaksa z Pergamonu<sup>881</sup> interpretacja wyścigów jako kosmosu, uruchamiająca odniesienia astrologiczne. W podobnym tonie

<sup>877</sup> Ibidem, s. 57; por. Piganiol, A. *Recherches sur les jeux romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse*, Strasbourg 1923, ss. 148 – 149.

<sup>878</sup> G. Dagron, *L'hippodrome de Constantinople*, ss. 59 – 60.

<sup>879</sup> Ibidem, ss. 60 – 61.

<sup>880</sup> Ibidem, ss. 61 – 62.

<sup>881</sup> Z którego Malalas zapewne nie korzystał bezpośrednio, por. W. Treadgold, „The Byzantine World Histories of John Malalas and Eustathius of Epiphania”, *The International History Review* 29 (2007), ss. 709 – 745.

wypowiada się Lydos, objaśniając znaczenie poszczególnych związanych z wyścigami liczb, wspominając poświęcone Słońcu i Księżycowi trójnogi, czy zapewniając, że postawiony na środku cyrku Kirke obelisk nie rzucał cienia.

Na marginesie warto zaznaczyć, że Malalas potrafił sprawnie wpleść kosmiczną (solarną) symbolikę cyrku w system odniesień kultury chrześcijańskiej. Rozpoznajemy to w passusie, relacjonującym przywrócenie igrzysk olimpijskich przez cesarz Kommodusa:

*Podobnie, wydzielił on pewną ilość złota z dochodów, by urządzać wyścigi zaprzęgów – jak się należy – w dniu Słońca, to jest w dniu Pana [niedzielę].*<sup>882</sup>

Jednocześnie widzimy w przytoczonym przez kronikarzy micie o Oinomaosie reminiscencje dawnych znaczeń przypisywanych cyrkowi. Zdaje sobie sprawę, że zwłaszcza opowieść Malalasa jest w pewnym sensie wtórna, tj. uprawomocnić ma istnienie zarówno czterech (rzymskich), jak i dwóch (konstantynopolitańskich) fakkji cyrkowych. Proste rozumowanie każe kronikarzowi wyjść z założenia, że wyścigi raczej komplikowały się z czasem niż upraszczały, dlatego pierwotnie rozgrywać miano wyścigi pomiędzy dwoma zawodnikami („niebieskim” i „zielonym”), a później dopiero pomiędzy czterema. Lydos referuje rzecz podobnie, choć wplata w opowieść nie do końca jasny etap przejściowy, w którym funkcjonować miały trzy fakkje cyrkowe (por. niżej).

Niemniej oba przekazy uzasadniając poprzez odwołania do mitu istnienie dwóch (konstantynopolitańskich, bo o nie przecież w ostatecznym rachunku chodzi) fakkji, osadzają swoją opowieść do pewnego stopnia w symbolice obfitościowej i przmycają pewne aluzje do kultów chtonicznych. Jest to o tyle uzasadnione, że – jeśli rację ma G. Dumézil – kolor niebieski i zielony w rzymskim cyrku w istocie się dublowały, odnosząc się do tej samej wegetatywnej sfery rzeczywistości<sup>883</sup>. Odnotujemy, że stający do zawodów woźnice są „delegatami” morskiej bądź lądowej części świata – jako ekumeny, ale przede wszystkim jako „biosfery”. W wyobrażeniu Malalasa przegrana jednej ze stron pociąga za sobą nieurodzaj bądź na lądzie, bądź na morzu – i tym samym zawody cyrkowe stanowią od swego zarania odzwierciedlenie płodności natury, czy wręcz źródło tejże. Stoi to w zgodzie z ich dawną funkcją jako rytualnego gwaranta płodności i urodzaju.

Nieco trudniej w naszym tekście o wątki chtoniczne. Ich szczątkiem są właściwie jedynie imiona bóstw, jakie wedle Malalasa reprezentować mieli w zawodach Oinomaos i jego przeciwnik. Chthoniczność kultu Demeter nie wymaga szerokiego komentarza, atoli zarejestrujemy, że Lydos w roli opiekunki zielonej fakkji widzi nie Demeter, lecz pozbawioną chtonicznych konotacji Afrodytę. Co zaś

<sup>882</sup> Malalas, *Chronographia* 13,3. ὡσαύτως ἀφορίσας καὶ εἰς λόγον ἵπποδρομίου ἀμέμπτως, ἐπιτελουμένου κατὰ τὴν Ἡλίου ἡμέραν, τοῦτ' ἐστι κατὰ κυριακὴν, ἄλλην ἐξ αὐτῶν γανερὰν χρυσίου ποσότητα.

<sup>883</sup> G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954, ss. 45 – 72.

do Posejdona (u Lydosa: Kronosa-Posejdona), to u Malalasa (podobnie jak wszędzie u późnych autorów), obrasta on w wątki stricte „morskie”. Widać wszakże, że kronikarz jest tu nieco zagubiony. O ile bowiem nieurodzaj na lądzie Malalas odmalowuje dość przekonująco, o tyle nieurodzaj „morski” wypada na jego tle dość blado. Poza niedostatkiem ryb, inne nieszczęścia spadające na morską część świata wydają się jakby dobrane na siłę: „wraki statków” i „silne wiatry” to w sferze symbolicznej i mitycznej zjawiska raczej błahe. Wydaje się to rezultatem swego rodzaju niepewności co do roli Posejdona w symbolice cyrkowej.

Tymczasem ów bóg zajmował w niej pierwotnie miejsce zupełnie centralne, wszelako jako Posejdon Hippios, podziemny „pan koni”, który pod postacią ogiera spłodził z Demeter (zamienioną w klacz) syna, świętego konia – Ariona<sup>884</sup>. W wersji mitu o Oinomaosie i Pelopsie, przekazanej przez Pindara, Posejdon owładnięty miłością do Pelopsa porywa go „na koniach” ze świata żywych, a następnie doń przywraca, po czym wspiera swego kochanka w wyścigu przeciw Oinomaosowi<sup>885</sup>. Dawne wersje opowieści ważną rolę przypisują również Hippodamii, która w taki czy inny sposób uszkadza przed zawodami rydwan ojca. Z naszych dwóch autorów bliższy tej wersji mitu jest Lydos: protektorką Pelopsa jest w nim związana z końmi poprzez swoje imię Hippodamia („oswajająca konie”), zaś Oinomaos konsekwentnie staje do zmagania w zielonym stroju, dzięki czemu Pelops, domyślny protegowany Posejdona występuje w przypisanym „morskiej” części świata stroju niebieskim. Choć zatem znajdziemy u Lydosa reminiscencje tak związku Pelopsa z Posejdonem, jak i z końmi, autor eliminuje z opowieści całkowicie jej „podziemny” wątek<sup>886</sup>.

Kult Posejdona Hippiosa był dla zawodów cyrkowych kluczowy – do tego stopnia, że gdy zmienia się główna asocjacja tego boga – z bóstwa konnego (Posejdon Hippios) na „morskie” (Posejdon-Neptun) – zmienia się również znaczenie samego cyrku, a w jego symbolice zaczynają pojawiać się widoczne wątki oceaniczne, obecne choćby w ikonografii cyrkowej<sup>887</sup>. Chociaż zatem Malalas i Lydos pamiętają, że Posejdon jest bóstwem cyrkowym – to on patronuje wszak niebieskiej fakcji, a u Malalasa jednej ze stron pojedynków Oinomaosa i to on jest ojcem Enyaliosa, wynalazcy wyścigów dwukonnych zaprzęgów – to właśnie wątki morskie wybijają się w relacji na plan pierwszy. Powstaje pewna, dość sugestywna i niepozbawiona symbolicznej wagi, wizja wyścigów cyrkowych jako wyrazu zmagania pomiędzy dwoma wielkimi, przeciwstawnymi obszarami przyrody: wodami i

<sup>884</sup> Mit sięgający odległej starożytności, znany jest nam z przekazu Pauzanasza, *Periegesis* 8 i 25,4-7. Na temat rozwoju kultu Posejdona por. R. Brown, Poseidon, wyd. II 2002 (brak miejsca wydania).

<sup>885</sup> Pindar przedstawia Pelopsa jako twórcę olimpijskiego wyścigu zaprzęgów. Pindar, *Ody* 1,67-88. Por. A. Köhnken, *Darstellungsziele und Erzählstrategien in antiken Texten*, Berlin 2006, ss. 259 – 267.

<sup>886</sup> Co ciekawe, podobne przejęcie przez Posejdona (i konie) koloru niebieskiego, zaobserwować można w Rzymie również przy innych okazjach, por. G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, ss. 63 – 72.

<sup>887</sup> G. Dagron, *L'hippodrome de Constantinople*, s. 59.

lądem<sup>888</sup>. Jest to zatem inne jeszcze, lecz również kompletne wyobrażenie cyrku jako całości świata w ruchu<sup>889</sup>.

Wyobrażenie owo przewija się przez oba wywody. Obraz czterech żywiołów zmagających się w cyrku rzymskim za pośrednictwem konnych zaprzęgów jest jego kolejną odsłoną. Nasi autorzy również tu nie są oryginalni – przyporządkowanie czterech żywiołów czterem fakcjom cyrkowym jest stałym składnikiem wykoncypowanej, późnej symboliki wyścigów<sup>890</sup>. Wart odnotowania jest natomiast sposób, w jaki ów związek opisuje Malalas. Zamiast bowiem, jak byśmy się spodziewali, odnotować, że fakcje cyrkowe zostały nazwane od żywiołów, relacjonuje, jak to nazwy żywiołów zaczerpnięto od kolorów fakcji cyrkowych. Centralna rola przypada tu Romusowi, jako temu, który nadał nazwy żywiołom. Wyraźnie dostrzegamy już, kim był w istocie heros-uruchomiciel wyścigów: akt puszczania w ruch końskich zaprzęgów czynił z niego postać niemalże boską, o kompetencjach stwórcy, władną nadawać imiona – a więc panować – nad trybami wszechświata.

Początek nowej wspólnoty jest idealnym momentem, by puścić owe tryby w ruch. Widać to na materiale porównawczym. Wspomniany przez nasze teksty Erichthonios był w tradycji drugim królem Aten, znanym z trzech doniosłych czynów: wymyślił on wyścigi zaprzęgów, jako pierwszy założył koniom jarzmo i ustanowił Panatenaje, święto zaznaczające zarazem nowy rok i urodziny miasta, obchodzone pierwotnie zapewne co cztery, później zaś, w mniej okazałej formie, również w pozostałe lata<sup>891</sup>. Ponadto, jak się dowiadujemy z zachowanego fragmentu *Marmor Parium* (steli marmurowej z Paros, z wyrytą chronologią dziejów greckich od 1581 r. p.n.e.), Erithonios podczas pierwszych Panatenajów nadał Ateńczykom imię<sup>892</sup>. Mamy tu więc zbieżność składników opowieści: tak w Atenach, jak i w Konstantynopolu początek wspólnoty, zaznaczony poprzez nadanie jej imienia, zbiega się z ustanowieniem wyścigów. W obu przypadkach owe wydarzenia wspomina się później jako urodziny miasta, zaś w Atenach ponadto Panatenaje znaczą Nowy Rok (świadczy o tym wiele rytualnych gestów, na czele z najdobitniejszym: przyniesieniem nowego ognia do ołtarza Ateny) i są traktowane jako święto odnowy i regeneracji. Interesujące, że choć zawody rozgrywane były w Atenach z okazji różnych uroczystości, tylko podczas Panatenajów rozgrywano wyścigi czterokonnych

---

<sup>888</sup> Wizja ta nie jest skądinąd oryginalnym pomysłem Malalasa i Lydosa, lecz ma swoje miejsce w późnorzymskiej symbolice cyrkowej, por *ibidem*.

<sup>889</sup> Do takiego wyobrażenia odnosi nas niewątpliwie również ustawiony wedle Lydosa w cyrku posąg kobiety z misą, symbolizujący „ziemię niosącą morze”, choć obraz ten pozbawiony jest elementów dynamicznych.

<sup>890</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>891</sup> W. Burkert, *Savage Energies. Lesson of Myth and Ritual in Ancient Greece*, transl. P. Bing, Chicago 2001, s. 52. Źródła relacjonujące mit o Erichthoniosie cytowane są *ibidem*: s. 62, n. 46.

<sup>892</sup> *Marmor Parium* FGrHist 239 A 10: Ἐριχθόνιος Παναθηναίοις τοῖς πρώτοις γενομένοις ἄρμα ἔζηυξε καὶ τὸν ἁγῶνα ἐδείκνυε καὶ Ἀθηναίους [ὠν]όμ[ασε]... (Erichthonios z okazji pierwszych Panatenajów zaprzągnął rydwan i urządził zawody i nadał Ateńczykom imię...).

zaprzęgów, wynalezionych przez Erychthoniosa, kończone rytualnym skokiem z rydwanu (oznaczający wzięcie ziemi w posiadanie przez króla), po którym następował wyścig pieszy<sup>893</sup>.

Widzimy, dlaczego dla kronikarzy tak istotny był fakt otwarcia przez Konstantyna wielkiego hipodromu: nie ulega wątpliwości, że chodziło o wprowadzenie w ruch „kosmicznej maszyny” wyścigów, inaugurację czynności odzwierciedlającej cykliczność kosmosu i zarazem – zapewne – utrzymującej go w porządku<sup>894</sup>. Niewątpliwie dochodzi tu do głosu przekonanie, że moment początkowy nie jest jedynie dziejowym punktem odniesienia, lecz że wtedy właśnie wprowadzony został w ruch istniejący świat i tylko dzięki czerpaniu z owego momentu ruch ten nie ustaje. Stolica imperium – i świata – była miejscem, w którym musiano zagwarantować nieprzerwany ruch kosmosu. Taką rolę spełniał wcześniej Rzym. Nie jest tu aż tak ważne, czy Malalas i Lydos odczytywali pierwotne, „wegetatywno-chtoniczne” znaczenie wyścigów, czy uważali cyrk za odzwierciedlenie ruchu gwiazd, ruchu przyptyków i odpływów (starcia wody z lądem), czy może jeszcze co innego. We wszystkich tych wyobrażeniach hipodrom spełniał podobną funkcję i podobna rola przypadła w całej scenie Konstantynowi, jako herosowi, który uruchomił konstantynopoliński mechanizm naturalnego biegu świata. Mechanizm ten nie stracił również później (w czasach współczesnych Malalasowi i Lydosowi) swojej poruszycielskiej mocy, czego dowiadujemy się z innego jeszcze passusu *Kroniki* Malalasa. Po relacji ze zniszczeń i niepokojów spowodowanych trzęsieniem ziemi, które poczyniło na początku lat 20. VI w. spustoszenia w Antiochii i innych miastach, kronikarz informuje, jaki oddźwięk wypadki te znalazły w stolicy:

[Cesarz Justyn] usłyszawszy to, zdjął diadem i purpurę. Był pogrążony w smutku przez długi czas i rozpacział we włosienicy i popiele, a w Konstantynopolu nikt nie urządzał wyścigów<sup>895</sup>.

Oczywiście, chodzi tu o wyraz żalu i żałoby, powstrzymania się w obliczu nieszczęścia od rozrywek i świętowania. Niemniej – zwłaszcza w kontekście wcześniejszych wywodów – widać, że zaprzestanie wyścigów to również swoiste dostosowanie trybów maszyny napędzającej świat do stanu zawieszenia w jakim się znalazł. Trzęsienie ziemi sprawiło, że bieg spraw ludzkich przez pewien czas zamarł, a ruch przyrody uległ zawieszeniu. Skoro tak, to wstrzymać się powinno również wyścigi.

<sup>893</sup> W. Burkert, *Savage Energies*, s. 52.

<sup>894</sup> Interesujące, że jeszcze w X. w. w przeddzień dorocznych obchodów urodzin Konstantynopola, pytano cesarza o zgodę na rozpoczęcie wyścigów: Konstantyn Porfirogeneta, *De caeremoniis* I, 340 – 348.

<sup>895</sup> Malalas, *Chronographia* 17,16. ἀκούσας δὲ ἀπέθωτο τὸ διάδημα καὶ τὴν πορφύραν. λύπη δὲ κατεσχέθη ἐπὶ πολὺν χρόνον καὶ ἐπένθει ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ καὶ οὐδὲν ἐπέβαινε θεωρῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει μὴ ἀγομένων. Tekst jest w tym miejscu rekonstruowany na podstawie słowiańskiego przekładu kroniki Malalasa i poświadczony w innych źródłach. W rękopisie Ba znajduje się informacja o zaprzestaniu wyścigów, natomiast nie ma informacji o zdjęciu diademu i purpury, por. aparat krytyczny do wydania oraz przypisy do angielskiego tłumaczenia *Kroniki*, s. 241.



Zauważmy jeszcze, że wyobrażenie o władcy jako postaci na napędzającej świat na wóz boski niekoniecznie wiązać się musi z hipodromem. Jest to wyobrażenie dużo szersze i bardzo trwałe, o czym przekonać się możemy sięgając do *De Ceremoniis* Porfirogenety: znajdziemy tam stwierdzenie, że władza cesarska powinna przypominać „harmonię i ruch, który nadał światu Stwórca”<sup>896</sup>. Dokładnie ta sama myśl przebija siedemset lat wcześniej z Euzebiuszowej mowy z okazji tricennialiów Konstantyna: Bóg jawi się tam jako wielki „napędzający” kosmosu, a jego naśladowcą ma być cesarz na ziemi (por. rozdz. 2.2). Konkretyzacją ikonograficzną takich właśnie wyobrażeń bywa krąg zodiaku otaczający postaci bóstw i władców<sup>897</sup>. Niekiedy postaci takie chwytają ów krąg w widocznym geście puszczania go w ruch. W ten właśnie sposób wyobraził się na jednej ze swych wczesnych monet Konstantyn<sup>898</sup>, a zatem i jemu koncepcja ta nie była obca. W tradycji konstantynopolitańskiej koncepcja władcy-uruchomiciela jednoznacznie skupia się wszakże niemal wyłącznie wokół hipodromu i wyścigów.

Powróćmy na chwilę do postaci Erichthoniosa. Wśród jego doniosłych czynów jako herosa-cywilizatora znajdziemy założenie koniom jarzma, czyli wynalezienie rydwanu. Odnosi nas to do niezwykle skomplikowanej i rozgałęzionej tematyki mitycznych „panów koni”, boskich woźniców itd., która sprowokować by mogła szeroką analizę porównawczą, obejmującą postać Indry, Ateny, czy świat mitologii celtyckiej. Sądzę wszakże, że w kontekście naszych rozważań z samej historii Erichthoniosa wyłuskać można jedną okoliczność: wynalezienie zaprzęgu jest częścią działalności tego herosa jako uruchomiciela wyścigów, a więc łączy akt cywilizacyjny, znaczący przełom epok (którym jest każdy mityczny wynalazek) z początkiem „świata w ruchu”.

Zauważmy, że z podobną postacią najprawdopodobniej mieliśmy już do czynienia: był to tajemniczy Zeuxippos, założyciel Byzantion, zgodnie z imieniem „ujarzmiciel koni”. Jak sądzę, nie należy patrzeć na tego bohatera jako na samodzielny twór mityczny – jako taki nie ma on innych związków z wyścigami (chyba że uznać za takowy stosunkową bliskość Augusteionu, na którym wznosić się miał jego posąg, do hipodromu). W moim przekonaniu jest to figura stworzona jako prototyp Konstantyna, który w swoich działaniach powieli doniosłe akty założycielskie Zeuxipposa.

Jeśli tak, to przyjrzyć się należy określeniom ζεύξας i ζεύξυπτοι, tym razem jako rzeczownikom pospolitym, które odnajdziemy w *Parastaseis*. Jako *zeuxippoi* określone zostały jakieś obiekty (najpewniej przedstawienia koni zaprzężonych do rydwanu), które przechowywane były w senacie przy forum Konstantyna i które Teodozjusz zakopał jakoby „pod sklepieniem”<sup>899</sup>. Z kolei w

<sup>896</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De ceremoniis*, przedmowa. τοῦ δημιουργοῦ τὴν περὶ τόδε τὸ πᾶν ἁρμονίαν καὶ κίνησιν. Por. H.P. L’Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, s. 36.

<sup>897</sup> Ibidem, ss. 28 – 33.

<sup>898</sup> Ibidem, ss. 32 – 33. Pośród przykładów szczególną uwagę zwraca przedstawienie chwytającego krąg zodiaku Mitry.

<sup>899</sup> *Parastaseis* 8.

innym miejscu dowiadujemy się o historii grupy rzeźbiarskiej przy Neolaia: były to cztery złote konie oraz rydwan z woźnicą trzymającym w ręku figurkę kobiecą. Po krótkim (aczkolwiek niezbyt jasnym) opisie autorzy dodają:

*Co do tego, to niektórzy mówią, że konstrukcja była Konstantyna, <inni zaś?>, że tylko zeuxis, zaś reszta była stara i niezrobiona przez Konstantyna*<sup>900</sup>.

Wyraz *zeuxis*, użyty w cytowanym passusie, oznacza dosłownie „jarzmienie”, „zaprzęganie”<sup>901</sup>. Trudno jednoznacznie powiedzieć, co właściwie autorzy mieli na myśli twierdząc, że właśnie *zeuxis* tego przedstawienia „była Konstantyna”, zaś reszta była „stara”. Na myśl przychodzi wszelako obraz jarzmienia koni, zaprzęgania ich do rydwanu (tekst używa określenia δίφρος, które nie odnosi się do całego zaprzęgu, a jedynie do pojazdu, czy wręcz jego części<sup>902</sup>) przez Konstantyna, czynność podobną w wymowie do aktu Erichtchonia. Można chyba uznać, że Konstantyn zostaje w tym zdaniu wyposażony w brakujący do kompletu atrybut herosa-wynalazcy wyścigów. Nie tylko je uruchomił, ale i – powtarzając być może czynność mitycznego Zeuxipposa – zaprzęgnął konie do rydwanu, by mogły się odbyć.

#### Konstantyn woźnica

Oba miejsca, w których tekst *Parastaseis* używa określenia „ujarzmiać” wydają odnosić się do tego samego obiektu, a w każdym razie wiązać z podobnymi wyobrażeniami: zaprzęgi (*zeuxippoī*) spotkał los podobny, jak wiele innych cudowności, o których wspominałam w rozdziale o forum Konstantyna – przebywały w senacie, po czym zostały umieszczone „w miejscu obliczeń astronomicznych”, czy też (co znaczy zapewne to samo) „zakopane przez Teodozjusza pod sklepieniem”<sup>903</sup>. Grupa z Neolaia, której Konstantyn przypisać miał *zeuxis*, była prowadzona przez miasto w obchodach urodzinowych „do czasów Teodozjusza Wielkiego”<sup>904</sup>. Z kolei inna grupa rzeźbiarska, także kojarzona z urodzinami Konstantynopola, stojąca przy Milionie, lecz (tu niekonsekwencja) przechowywana w senacie, zakończyła swą karierę, gdy „z powodu wrytego na

<sup>900</sup> *Parastaseis* 5. Τοῦτο οἱ μὲν λέγουσι Κωνσταντίνου κατασκευὴν, <οἱ δὲ?> τὴν Ζεῦξιν μόνην, τὴν δὲ λοιπὴν ἀρχαίαν εἶναι καὶ μηδὲν παρὰ Κωνσταντίνου κατασκευασθῆναι.

<sup>901</sup> Liddell-Scott-Jones, s.v. ζεύξις. A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century* przekładają ów wyraz jako „chariot”. Dyskusja por. ibidem, s. 173.

<sup>902</sup> δίφρος to, dokładnie rzecz ujmując, rodzaj podestu przeznaczonego dla dwóch osób (w rydwanach bojowych – woźnicy i wojownika). Wyraz był używany w szerszym znaczeniu „rydwan”, a także (o czym poniżej), „tron”.

<sup>903</sup> *Parastaseis* 8.

<sup>904</sup> *Parastaseis* 5.

niej krzyża została przez Juliana umieszczona w jamie, gdzie było wiele innych cudowności”<sup>905</sup>. Wszystkie trzy przekazy zdradzają nam przypuszczalnie jedno i to samo przekonanie, że prowadzony przez miasto wóz Konstantyna, trzymany pierwotnie w senacie, skończył zakopany pod forum. Równocześnie dostrzegamy, że wokół wozu skupiały się wyobrażenia patriografów o akcie nałożenia przez Konstantyna jarzma koniom i uruchomienia wyścigów.

Przyglądając się w poprzednim rozdziale, czym był urodzinowy przejazd figury Konstantyna przez hipodrom, doszłam do wniosku, że mamy do czynienia z rzymską *pompa circensis* o widocznych odniesieniach solarnych. Obraz taki wyłania się całkiem klarownie z relacji Malalasa, która stała się zasadniczą podstawą moich rozważań. Jeśli próbować wpisywać ów opis w jeden z dwóch zidentyfikowanych obszarów symbolicznych, właściwych cyrkowi: cyrku jako napędu świata i cyrku jako odzwierciedlenia kosmosu, pierwszy zdaje się u Malalasa mocno usunięty w cień (choć z konieczności nie znika całkowicie). Przede wszystkim w procesji opisanej przez Malalasa nie mamy do czynienia z zawodami, a to właśnie wyścig, jako substytut walki, poprzez rywalizację i napięcie tworzące się pomiędzy zwycięstwem i przegraną (czyli narodzinami nowego i odejściem tego, co stare) napędza pierwotną funkcję cyrku, czyli mechanizm odnowy świata. Przejazd figury Konstantyna nie jest u Malalasa wyścigiem, nawet w metaforycznie<sup>906</sup>. Po pierwsze, mamy tylko jeden zaprzęg, brak zatem rywalizacji. Po drugie, zaprzęg ten określony został słowem ὄχημα<sup>907</sup>, oznaczającym wóz, często zaprzęgnięty w muły<sup>908</sup>. Malalas używa tego słowa kilkakrotnie, za każdym razem w odniesieniu do wozu, jakim jakaś znamienita osobistość porusza się po mieście<sup>909</sup>. Za to na określenie rydwanu cyrkowego i bojowego pojawia się w kronice zawsze inny wyraz, ἄρμα. Skoro przejazd posągu Konstantyna nie był wyścigiem (lecz procesją), nie sposób bezpośrednio z wiązać go z pierwotną funkcją hipodromu, związaną z cykliczną odnową natury. W relacji Malalasa pojawi się ona w dniu urodzin miasta dopiero podczas zawodów wieńczących uroczystości. Konstantyn będzie wówczas herosem-uruchomicielem, sprawującym patronat nad zawodami, niebiorącym w nich jednakże udziału.

<sup>905</sup> *Parastaseis* 39. Tekst wydaje się jakoś rozgraniczać grupę przy Milionie i figurę przechowywaną w senacie, która miała być figurą tyche. Próbuując nadać większego sensu przekazowi można spekulować, czy wedle autorów przy Milionie nie stał sam rydwan Zeusa-Heliosa, na którym ustawiano przynoszoną z senatu figurę „Heliosa trzymającego tyche”. Postać Heliosa (Konstantyna) z tyche w ręku w takim wyobrażeniu cała określana była jako tyche.

<sup>906</sup> Inaczej J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor*, s. 154.

<sup>907</sup> Jedyne rękopis kroniki Malalasa jest w tym miejscu zepsuty: zawiera słowo σχήμα, które nie daje sensu. Wydawca poprawia je (za *Kroniką Wielkanocną*) na ὄχημα.

<sup>908</sup> Liddell-Scott-Jones, sv. Rozróżnienie zaprzęgu konnego i mulego bazuje na słownictwie Pindara. Zaprzęg muli również mógł brać udział w zawodach: w Rzymie wyścigi takie odbywały się zwyczajowo w Consualia, por. J.H. Humphrey, *Roman Circuses...*, ss. 61 – 63.

<sup>909</sup> Trzykrotnie wzmiankuje się taki wóz podczas translacji relikwii – siedzi na nim wówczas patriarcha wiozący cudowne przedmioty: Malalas, *Chronographia* 18,109; 18,114; 18,143 (tu tekst rekonstruowany).

Obraz, który odnajdziemy u Malalasa, przestaje być tak jednoznaczny, gdy sięgniemy do późniejszych źródeł. Znamienny i wymowny jest tu znowu 5. rozdział *Parastaseis*, traktujący o grupie z Neolaia: czytamy w nim, że podczas procesji urodzinowej figurę „Heliosa” (Konstantyna) wieziono procesyjnie na „rydwanie, czy raczej wozie” (ἐπάνω ἄρματος ἤγουν καρούχας)<sup>910</sup>. Dodatek „czy raczej wozie” wszyscy wydawcy jednogłośnie uznają się za glossę – i jest to glossa wiele mówiąca. Uczynienie z urodzinowego pojazdu Konstantyna rydwanu zaniepokoiło kopistę-erudyte, mającego jakąś wiedzę na temat procesji urodzinowej, który nie wahał się sprostować niedokładnej informacji.

Zdało się to nie na wiele, bowiem wyobrażenie Konstantyna na rydwanie powraca z pełną mocą w rozdziale 39. Autorzy opisują stojący niegdyś przy Milionie rydwan (ἄρμα) Zeusa-Heliosa, po czym relacjonują:

*Tam wysławiano Konstantyna Wielkiego gdy zwyciężył nad Azotiose, Byzasem i Antesem, wśród okrzyków Błękitnych: „Ponownie bicz ujął, aby, znów odmłodziły, szaleńczo ścigać się na stadionie”. Stronnictwo Zielonych odpowiadało zaś: „nie potrzebujemy cię, trędowaty! Bogowie w niebiosach go pochwycili”. Rydwan Heliosa był wprowadzany do hipodromu, a nowa mała figurka tych miasta, trzymana przez Heliosa, była prowadzona w procesji. W eskorcie wielu włóczników [Helios-tyche] przybywał do stamy i otrzymywał nagrody od cesarza Konstantyna, zaś po ukoronowaniu oddał się i był umieszczany w senacie aż do następnych urodzin miasta*<sup>911</sup>.

Ten niezwykle frapujący passus ukazuje jedną z ważnych dróg rozwoju opowieści o dedykacji Konstantynopola: Konstantyn z uruchomiciela wyścigów staje się ich uczestnikiem i – rzecz jasna – zwycięzcą. Cytowane zdania były w literaturze wielokrotnie badane, a to z tego względu, że do opisu dedykacji Konstantynopola dostała się zachowana w Antologii Palatyńskiej aklamacja zwycięskiego woźnicy Porfyrios, postaci historycznej, którego kariera sportowa przypadła na lata

---

<sup>910</sup> *Parastaseis* 5.

<sup>911</sup> *Parastaseis* 38. ἐνθα Κωνσταντῖνος ὁ μέγας εὐφημίσθη μετὰ τὸ νικῆσαι Ἀζώτιον καὶ Βύζαν καὶ Ἄντην, κρᾶζοντος τοῦ Βενέτου μέρους "εἶλες παλινόρσον ἱμάσθλην, ὥς δὲ δις ἠβήσας μαίνειαι ἐν σταδίῳ" τοῦ δὲ Πρασίνου μέρους λέγοντος "οὐ χρήζομέν σε, λωβέ· οἱ θεοὶ ἀνώτεροι αὐτοῦ εἶλον". τοῦ δὲ Ἡλίου ἄρματος κατενεχθέντος, ἐν τῷ Ἱπποδρομίῳ, δορυφορούμενον εἰρήει στελίδιον καινόν, παρὰ Κωνσταντίνου κατασκευασθέν, ὑπὸ Ἡλίου φερόμενον, Τύχη πόλεως· ἐν βραβεῖοις πλείστοις εἰς τὸ στάμα εἰσῆει καὶ ἔλαβεν ἄθλα παρὰ τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου, καὶ στεφανωνθὲν ἐξῆει καὶ ἐτίθετο ἐν τῷ Σινάτῳ ἕως τῶν <ἐπιόντων> γενεθλίων τῆς πόλεως. Zarówno tłumaczenie angielskie, jak i polski przekład (P. Filipczak, M. Kokoszko, A. Kompa, „Krótkie zapiski historyczne. *Parastaseis syntomoi chronika*”, w: *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica*, t. 87 (2011), s. 297) domyślnym podmiotem ostatniego zdania czynią tych miasta. Faktycznie, jest to ostatni rzeczownik pojawiający się w zdaniu poprzedzającym. W takim rozumieniu, nagrody i koronę od Konstantyna przyjmowałaby figurka tych, nie zaś Helios. Choć nie można wykluczyć, że taki właśnie obraz mieli przed oczami autorzy *Parastaseis*, to przyjęcie za podmiot owego zdania Heliosa sprawia, że scena staje się o wiele bardziej spójna. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Helios jest postacią tożsamą z Konstantynem, o którym pisano w tym samym rozdziale, że zwyciężył w wyścigach zaprzęgów zmagając się z Byzasem, Antesem i Azotiose. To on zatem powinien zostać uhonorowany.

30. VI w. Inskrypcja z aklamacją znajdowała się na bazie posągu umieszczonego na stamie<sup>912</sup>. To Porfyrios „ujął bicz, by odmłodzić, ścigać się na stadionie”<sup>913</sup>. Niewykluczone, że włączenie owego tekstu do opowieści o Konstantynie wiązało się z funkcjonowaniem w pamięci postaci innego woźnicy, Konstantyna, ku którego czci również zachowały się w hipodromie inskrypcje w formie epigramów<sup>914</sup>.

Wyczerpującą interpretację powyższego passusu oraz koncepcji cesarza-woźnicy przedstawił w 1984 r. Gilbert Dagron<sup>915</sup>. Wypada streścić tu najważniejsze punkty jego wywodu. Dagron wskazuje na wszechobecny w Bizancjum motyw udziału cesarza w wyścigach zaprzęgów. Funkcjonuje on na płaszczyźnie literackiej (a może i w rzeczywistości hipodromu) jako topos, w którym świetność cesarza i jego przewagi rozmaitego pokroju ujęte zostają w formę cyrkowej aklamacji: „Ród Teodozjusza pokonał Konstantyna!” woła w *Parastaseis* lud Konstantynopola ku czci Arkadiusza i Teodozjusza II<sup>916</sup>; „Konstantyn i Justynian, nowi apostołowie!”<sup>917</sup>, powtarza przy innej okazji, czy też: „Leon z kretesem pokonał Konstantyna!”<sup>918</sup>.

Owe przerośnięte triumfy znajdują swoje przełożenie na bardziej dosłowną rywalizację. Przekazy literackie podsuwają tu obraz Aleksandra Wielkiego, który w wieku piętnastu lat jako woźnica Czerwonych zwycięża w rzymskim cyrku, co staje się zapowiedzią jego dorosłych sukcesów<sup>919</sup>. Ale podobnych przykładów dostarcza też bizantyńska historiografia: w 837 r. częścią obchodów triumfu cesarza Teofila był jego start w wyścigach w roli woźnicy Niebieskich<sup>920</sup>. Potępiani przez źródła sprzyjające dynastii macedoskiej cesarze Konstantyn V i Michał III prezentowani są w nich jako „maniacy hipodromu”, startujący osobiście w zawodach, a nawet lekceważący z tego powodu obowiązki państwowe, co jest wszakże jedynie odwróceniem figury narracyjnej, która służyć mogłaby równie dobrze pochvale władców<sup>921</sup>.

Dagron przekonuje, że osobisty udział cesarza w wyścigach jest w gruncie rzeczy doprecyzowaniem idei stojącej za wyścigami w ogóle, zgodnie z którą władca „przyglądający się” widowisku nie tylko uczestniczy w rytualnych zmaganiach jako obserwator, ale zostaje utożsamiony ze zwycięzcą rytualnych zmagania na arenie. Każde zwycięstwo jest poświęcone właśnie jemu, każdy zwycięzca staje się reprezentantem, czy wręcz wcieleniem cesarza. Występ *basileusa* w charakterze

<sup>912</sup> A. Cameron, *Porphyrius. The charioteer*, Oxford 1973, ss. 109 – 111, 167; G. Dagron, *Naissance d'une capitale...* s. 308; idem, *Constantinople imaginaire...* ss. 45 – 47, 172 – 180.

<sup>913</sup> *The Greek Anthology* 15,44, wyd. R. Paton.

<sup>914</sup> Ibidem 15,41-43. Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 46.

<sup>915</sup> Ibidem, ss. 45 – 47, 171 – 180.

<sup>916</sup> *Parastaseis* 35a.

<sup>917</sup> *Parastaseis* 81.

<sup>918</sup> *Parastaseis* 3.

<sup>919</sup> Taką scenę znajdziemy w tradycji y *Romansu o Aleksandrze*. W innych wersjach miejscem wyścigów bywa Olimpia. G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 176.

<sup>920</sup> *Theophanes continuatus*, ed. Bonn, s. 798 – 799. Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 176.

<sup>921</sup> Ibidem, ss. 176 – 177.

woźnicy z jednej strony niweczy autentyczność rywalizacji (cesarz musi wszak wygrać), na której zasada się idea rytualnych zmagania, z drugiej jednak czyni władcę prawdziwym, a nie tylko symbolicznym ich zwycięzcą. Rzeczywiste współzawodnictwo przedzierzgające się w rytuał ustępuje miejsca rytuałowi inscenizowanemu jako rywalizacja<sup>922</sup>.

Kluczowym pojęciem jest tu „regeneracja”, pojęcie wyraźnie obecne w bizantyńskim słowniku władczym. Widzieliśmy, jak ściśle owa regeneracja połączona jest z koncepcją wyścigów w ogóle i hipodromu konstantynopolitańskiego w szczególności. Nierozzerwalną więź pomiędzy ideą pojmowanej wręcz biologicznie odnowy wspólnoty a cesarzem i hipodromem, ukazują przytaczane przez źródła aklamacje cyrkowe. Malalas np. opowiada o upadku Kyrosa, poważanego prefekta Konstantynopola i hojnego fundatora: początkiem jego końca były wznoszone w hipodromie okrzyki „Konstantyn założył, Kyros odnowił [miasto]!”<sup>923</sup>. *Patria konstantynopolitańska* przechowują natomiast historię o starzejącej się dziewicy Agacie, którą posiadał Konstantyn Kopronim – „Agata się zestarzała, ty ją odmłodziłeś!” miał ku czci cesarza wołać lud w hipodromie, ubierając (jak to w kulturze ludowej bywa) doniosłą ideę regeneracji w formę sprośnego żartu<sup>924</sup>.

Na tym tle nietrudno wyjaśnić przypisanie Konstantynowi epigramu sławiącego (imiennie!) woźnicę Porfyriosą. Jej tekst z całą mocą wyraża bowiem ideę „odmłodzenia” i regeneracji, kluczową dla pojmowania władzy cesarskiej. Inskrypcja zachowana w *Antologii Palatyńskiej* w niepowtórzonej w *Parastaseis* części zdradza, że Porfyrios w chwili swego zwycięstwa był człowiekiem starym, a odmłodził go właśnie udział w zawodach<sup>925</sup>. Niewątpliwie już w samej pochwalie Porfyriosą doczytać się można echa wyobrażenia odnowy przez zawody; te same słowa przyłożone do wyczynu Konstantyna zyskują dodatkowy wymiar ideowy: oto heros w chwili założenia miasta pobudza i rozpala siły własnej młodości, by przekazać je konstytuowanej przez siebie wspólnotie. Każde wspomnienie założenia miasta (bo wszak ceremonii urodzinowej dotyczy nasz przekaz) jest w takim ujęciu powrotem do owego pobudzającego, życiodajnego momentu.

Pierwotne znaczenie ceremonii urodzinowej (apoteoza Konstantyna, rytualne założenie miasta poprzez odegranie rzymskich Pariliów) usuwają się w cień, zaś odniesienia słoneczne poczynają pełnić funkcję służebną wobec nowego sensu nadanego uroczystościom. Wóz Konstantyna staje się czymś na kształt pojazdu Heliosa (do którego może i wcześniej było mu blisko), nadając koncepcji „renowacji” dodatkowych, słonecznych konotacji, nieodłącznych wszak wyobrażeniu o

---

<sup>922</sup> Ibidem, ss. 177 – 178.

<sup>923</sup> Malalas, *CHronographia* 16,16. Sam Kyros miał komentować owe pochwały „Nie lubię losu, gdy uśmiecha się zbyt słodko”. Zbytnią popularność doprowadziła do zawiązania przeciw niemu spisku: zdjęto go ze stanowiska, uczyniono duchownym i wysłano jako biskupa do miasta, którego mieszkańcy zamordowali czterech swych poprzednich pasterzy.

<sup>924</sup> *Patria konstantynopolitańska* III, 178. Oba przykłady przytacza G. Dagron, *Constantinople imaginaire...* ss. 178 – 179.

<sup>925</sup> *The Greek Anthology* 15,44, wyd. R. Paton

codziennej wędrówce słonecznego rydwanu po firmamencie. Obchody okazują się nie tyle powtórką Konstantynowej *pompa circensis*, ile rytualnym odegraniem zwycięskiego wyścigu, który rozegrał się u początków Konstantynopola. Widać jeszcze szwy, którymi obie wersje wydarzeń zostały z grubsza zespojone: nagrody i wieniec ma zwycięzcy (Heliosowi-tyche/Konstantynowi) wręczać Konstantyn obecny w cesarskiej łoży. Zdublowana postać cesarza, jakoś sensowna w wyobrażeniu *pompa circensis*, zdradza niezdecydowanie, która rola władcza jest rytualnie donioślejsza: zwycięskiego woźnicy-odnowiciela czy może patrona-uruchomiciela wyścigów.

Są to role sobie pokrewne, pod pewnymi względami tożsame, co widać w wywodach Malalasa i Lydosa, stawiających na jednym poziomie narracyjnym herosów puszczających w ruch wyścigi (Erichthoniosa, Romulusa, Sewera, Konstantyna) i herosa-woźnicę Oinomaosa. Zasługi wszystkich tych postaci opisane są w relacjach jednym i tym samym czasownikiem ἐπιτελέω, oznaczającym „dokonać”, „wypełnić” (wyścigi). Niekiedy doprecyzowuje się jego znaczenie wyrazem θεωπέω („przyglądać się jako widz”, „prezydować”)<sup>926</sup>, bądź ἐφευρίσκω (wynaleźć)<sup>927</sup>, a niekiedy – jak w przypadku Oinomaosa – opisuje, jak sam inaugurator zawodów na rydwanie staje w szranki z przeciwnikami<sup>928</sup>. Mimo owej niejednoznaczności testy starają się obsadzić herosów-inauguratorów bądź w jednej, bądź w drugiej roli. W naszym przypadku dwojaka zasługa Konstantyna-uruchomiciela ubrana w zostaje w narrację o triumfującym na arenie cesarzu, uhonorowanym przez siebie samego, co tworzy sytuację poniekąd groteskową w swojej symbolicznej przesadzie.

Poza ideą „odnowy” w tle naszej opowieści dostrzegamy pewien niebagatelny koncept historyczny. By go precyzyjnie opisać, pochylić się musimy nad przeciwnikami Konstantyna, rozgromionymi przezeń na cyrkowym torze u samych początków miasta. Postaci te budzą zainteresowanie badaczy, którzy wszakże mają kłopot z interpretacją ich miejsca w opowieści. Byzas i Antes sami w sobie nie sprawiają problemów: są to bliźniaczy założyciele Byzantion, których imiona urobiono od nazwy miasta<sup>929</sup>. Bardziej tajemniczy jest Azotios: jego imię trudno rozszyfrować – może być ono skojarzeniem z biblijnym miastem Filistynów, Azotus, którego mieszkańcy tak właśnie są nazywani, bądź być imieniem znaczącym (nie-żyjący, nie-żywozny)<sup>930</sup>. Co wszakże oznaczać ma triumf Konstantyna nad tak dobraną trójką herosów?

*Parastaseis* prezentują nam Konstantyna jako pogromcę wszystkich trzech woźniców i sugerują (choć nie mówią tego wprost), że chodzi tu o jeden, wspólny wyścig z udziałem czterech

<sup>926</sup> Malalas, *Chronographia* 13,7.

<sup>927</sup> Ibidem 7,4.

<sup>928</sup> G. Dagron, analizując jeden tylko przykład z *Patriów konstantynopolitańskich* I, 62 uważał, że określenie ἐπιτελέω odnosi nas automatycznie do obrazu cesarza-woźnicy (G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 172), z czym nie można się zgodzić.

<sup>929</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 79.

<sup>930</sup> Ibidem, s. 46 oraz idem, *Naissance d'une capitale...*, s. 308.

zaprzęgów. Przychylne aklamacje Niebieskich pod adresem Konstantyna każą badaczom sądzić, że cesarz startował jako woźnica tej faksji. Wyciąga się z tego logiczny wniosek, że Azotios był faworytem Zielonych, zaś Byzas i Antes startowali jako woźnice Czerwonych i Białych<sup>931</sup>. Jeśli tak, to nasza scena powinna zbliżyć nas do cyrkowego zwycięstwa Aleksandra Wielkiego: heros prześciga na olimpijskim stadionie grupę (gdy rzecz dzieje się w Rzymie – trzech) podobnych sobie przeciwników, nastoletnich synów królewskich i książęcych, na polu rywalizacji młodzieńczej udowadniając swoje władcze predyspozycje<sup>932</sup>. Abstrahując od „młodzieżowego” wymiaru sytuacji, przewaga Aleksandra polega na przewyższeniu „wszystkich innych”, a nie jednego, zdefiniowanego przeciwnika, któremu przypisać można bardziej konkretną charakterystykę i przez to ukazać węższy kontekst cyrkowego zwycięstwa nastoletniego protagonisty. Przykładając to do sceny wyścigu konstantynopolitańskiego, stwierdzić możemy jedynie, że triumfując w nim, Konstantyn potwierdza swe władcze predyspozycje, a jego kompetencje woźnicy stanowią odpowiednik kompetencji cesarza i założyciela miasta.

Wykładnia taka o tyle budzi niepokój, że grupa przeciwników Konstantyna wcale nie jest (jak w przypadku Aleksandra) homogeniczna. W mojej opinii bierze się to stąd, że cała scenka jest dość niezgrabną rearanżacją nieco innych wyobrażeń, których wskazanie poszerzy nasze interpretacyjne pole. Widzimy oto, że kibice sekundujący czterem woźnikom przynależą nie do czterech, lecz zaledwie do dwóch faksji – konstantynopolitańskich Niebieskich i Zielonych. Oddala nas to od nieprzystającej do Konstantynopola czterofaksyjnej rywalizacji rzymskiej i przenosi w rzeczywistość wyobrażeniową właściwą stolicy nad Bosforem z jej dwudzielną dynamiką cyrkową i zarazem społeczną. Jakie znaczenie ma ów fakt dla samej fabuły? Odpowiadając na to pytanie odnotujmy ważką zmianę, jakiej powtarzając naszą opowieść dokonują autorzy *Patriów konstantynopolitańskich*. *Patria* wyraźnie upraszczają przekaz *Parastaseis*, pomijając np. cyrkowe aklamacje, dzięki czemu relacja staje się przejrzystsza, a zarazem nabiera nieco innego sensu. Co istotne, dowiadujemy się, że Konstantyn-woźnica triumfuje już nie nad trzema, lecz nad jednym zaledwie przeciwnikiem – Azotiose, po czym jest aklamowany przy Milionie „jako że wcześniej tam właśnie aklamowano Byzasa”<sup>933</sup>.

<sup>931</sup> A. Cameron, *Porphyrius...* s. 110. G. Dagron w *Naissance d'une capitale...* s. 308 sugerował, że imiona (jak rozumiem, zwłaszcza imię Azotiosa) mogą być imionami jakichś generałów Licyniusza. W późniejszych swoich pracach ewidentnie zrezygnował z tej hipotezy, acz sugerował, że koncepcja czwórki rywali, z których jeden wygrywa i obejmuje władzę, może być pewnym wspomnieniem wojen tetrarchów, bądź daleką ich analogią: idem, *Constantinople imaginaire...*, s. 84.

<sup>932</sup> A. Ausfeld, *Der griechische Alexanderroman*, Leipzig 1907, s. 41. Cała sytuacja zbliża nas do motywu „chłopców na placu zabaw”, w którym młody arystokrata udowadnia swoją przewagę w zabawie/rywalizacji w grupie rówieśniczej, ukazując tym samym swe całkiem poważne królewskie predyspozycje: por. J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne...*, ss. 159 – 165.

<sup>933</sup> *Patria konstantynopolitańska* II, 42. "Ενθα εὐφημίσθη ὁ μέγας Κωνσταντῖνος μετὰ τὸ νικῆσαι Ἀζώτιον· ἐπειδὴ καὶ Βύζας ἐκεῖσε εὐφημίσθη.



Okazuje się, że przy Milionie miały miejsce dwie aklamacje: pierwsza po zwycięstwie Byzasa i druga po zwycięstwie Konstantyna. Odbyły się zatem dwa wyścigi, w których za każdym razem startowało po dwóch zawodników, wspieranych przez dwie konstantynopolitańskie faksje. Zaiste, obraz ten wydaje się dalece spójniejszy i sensowniejszy od poprzedniego, a zarazem niesie w sobie duży potencjał interpretacyjny. Nietrudno w takim schemacie narracyjnym zidentyfikować wyobrażenie o odpowiedniości wypadków towarzyszących założeniu Konstantynopola i tych zaszłych podczas zakładania Byzantion: Konstantyn jawi się nam teraz jako nowy Byzas, powtarzający doniosły triumf cyrkowy dawnego herosa. Oznacza to, że walka Byzasa ma zasadnicze znaczenie dla dalszej analizy i należy przyrzeć się jej bliżej.

*Patria* nie informują, kim był woźnica-konkurent Byzasa. Zastanawiające, że jego imię nie zostaje podane, a z kart opowieści znika Antes. Nie jest zapewne bez znaczenia, że Antes to bohater znany nam wyłącznie z *Parastaseis*, którego *Patria* konsekwentnie pomijają przetwarzając znalezione tam fabuły, być może – jak spekuluje Dagron – ze względu na sztuczność owej postaci i jej przynależność do spekulatywnego, uczonego rejestru kulturowego oraz nieobecność wśród faktycznie „powszechnie” wspominanych herosów Byzantion<sup>934</sup>. Skoro tak, to nie można wykluczyć, że postać Antesa została w *Parastaseis* przypisana postaci Byzasa zupełnie arbitralnie, bez uwzględnienia dynamiki i sensu opowieści o triumfie w wyścigu rydwanów.

W VI w. Hesychios, przekazujący nam kilka wersji opowieści o założeniu Byzantion, czyni z Byzasa postać skorą do konfrontacji. Dowiadujemy się, że jeszcze przed założeniem miasta przyjął on wyzwanie króla Traków, Meliasa i stanął w szranki z wystawionym przez tego ostatniego „potworem”<sup>935</sup>. Inne źródła sugerują, nawiązując może do tego samego epizodu, że Byzas stoczył walkę z bykiem, by zdobyć rękę swej żony Fidalii<sup>936</sup>. Następnie, już jako pan Byzantion, stoczył najpierw pojedynek z Haimosem, tyranem trackim, który sposobił się do wyprawy przeciw miastu<sup>937</sup>, a następnie startł się ze swoim bratem Strombosem<sup>938</sup>. Wielka wojna zgromadziła po obu stronach liczne sprzymierzone wojska, lecz w jej trakcie Byzas zmarł, a w tragicznym położeniu na odsiecz miastu pospieszył sojusznik Byzasa – Dineos, który objął następnie władzę w Byzantion<sup>939</sup>.

---

<sup>934</sup> G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 79 – 80.

<sup>935</sup> Hesychios, *Patria* 11.

<sup>936</sup> *The Greek Anthology* 16,67, wyd. R. Paton oraz Nonnos z Panapolis, *Dionysiaca* 3,643-647.

<sup>937</sup> Hesychios, *Patria* 17 oraz tzw. IX-wieczny żywot Konstantyna, tzw. *Opitz-Vita* (H.G. Opitz, „Die Vita Constantini des Codex Angelicus 22”, *Byzantion* 9 (1934), s. 570). Ścigając wojska pokonanego przeciwnika pozostawił miasto w opiece swej żony Fidalii, która musiała wówczas odeprzeć atak innego wroga – Odrysesa, króla Scytów. Uczyniła to „na sposób kobiecy”, jak informuje Hesychios, sprzymierzając się z węzami i ciskając nimi w nieprzyjaciela niby strzałami z łuku (Hesychios, *Patria* 18 – 19).

<sup>938</sup> A przynajmniej bratem przyrodnim, mówi się bowiem, że podobnie jak Byzas, był on synem Keroessy (ibidem, 20)

<sup>939</sup> Hesychios, *Patria* 22 – 23.

Trudno z marszu powiedzieć, czy któryś z owych licznych rywali naszego bohatera mógł funkcjonować w świadomości konstantynopolitańczyków jako cyrkowy konkurent Byzasa. Wypada najpierw przyjrzeć się, w jaki sposób rywalizacja cyrkowa nakłada się w opowieściach mitycznych na mechanizmy sprawowania i przekazywania władzy. Powróćmy tu do wprowadzonej w poprzednim podrozdziale postaci Oinomaosa, króla Pisy. W urządzanych przez niego turniejach, wygranej, zgodnie z logiką wyścigów oznaczającej odnowienie sił witalnych króla-zwycięzcy, odpowiadała śmierć zdystansowanego woźnicy. Niewątpliwie zwycięstwa Oinomaosa pozwalały mu sprawować rządy nad krajem – niewyczerpana żywotność władcy i jego zdolności „regenerujące” potwierdzały jego kompetencje jako króla. Kiedy podstęp córki doprowadził do porażki w zawodach, los bohatera został przypieczętowany – traci on władzę i życie, a jego miejsce zajmuje zwycięski Pelops, nowy król-eponim, od którego imienia nazwano cały Peloponez. Na poziomie związków rodzinnych przejście to odzwierciedlone zostało poprzez małżeństwo Pelopsa z córką Oinomaosa.

Wolno nam też chyba spojrzeć na sprawę z drugiej strony i orzec, że cała sytuacja jest kolejną wariacją powielanego w setkach odmian narracyjnego motywu herosa-przybysza: sprostawszy próbom, na które wystawia śmiałków miejscowy władca, pojmuje on za żonę jego córkę i przejmuje władzę nad społecznością. Scenariusz tego rodzaju, znany tak z mitów o początkach, jak i z bajek, pogodzić ma wyobrażenie o wspólnocie jako ludzie odwiecznie zamieszkującym daną krainę z motywem herosa-cywilizatora, który przynosi spoza wspólnoty jakieś brakujące jej cechy czy wartości<sup>940</sup>. Rywalizacja cyrkowa między królem a jego zięciem *in spe* ujawnia dramatyzm owego przełomu, w którym stary władca musi uznać wyższość nowego i oddać mu nie tylko córkę i królestwo, ale i życie.

Idąc tym tropem zauważmy, że Byzas portretowany jest przez źródła konsekwentnie właśnie jako „przybysz z zewnątrz”. Mówi się o nim już to jako o megaryjskim oikistesie<sup>941</sup>, już to jako o „trackim królu”, który poślubił Fidalie, córkę „Barbysiosa, toparchy Byzantion”<sup>942</sup>. Hesychios opowiada również, że wedle jednego z podań Byzas wprawdzie urodził się nieopodal miejsca, gdzie później założono Byzantion, jednak jako młodzieniec przebywał „w górach Tracji”, żywiony przez „nimfę Bizye”, po której otrzymał imię. Stamtąd właśnie wychynął na wezwanie Meliasa, by stawić czoła „potworowi”, a pokonawszy go założył Byzantion. Wszystko to wskazuje, że Byzas był wyposażony w biografię podobną biografii Mojżesza, a zwłaszcza Cyrusa czy Romulusa: w młodości pozbawiony opieki rodzicielskiej wychowywał się z dala od cywilizacji pod kuratelą osoby, która znalazła porzucone dziecko, następnie sprawdził się jako wojownik, by w rezultacie zwycięskiej próby

---

<sup>940</sup> J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998, ss. 24 – 25.

<sup>941</sup> Hesychios, *Patria* 5.

<sup>942</sup> Malalas XIII, 7; *Chronicon Paschale*, ed. Bonn, ss. 493 – 494. Raz jeden Hesychios (*Patria* 5) napomyka, że wedle niektórych Byzas był synem nimfy Semestre, postaci „lokalnej”.

sięgnąć po władzę<sup>943</sup>. Stale powracającym wątkiem owych przekazów jest przejęcie przez Byzasa władzy od wcześniejszego, lokalnego zwierzchnika wspólnoty (toparchy Barbysiosa, króla Meliasa). Szczególnie warta uwagi jest tu, w moim odczuciu, historia małżeństwa z Fidaliją: chyba nie przypadkiem *Kronika Wielkanocna* odnotowuje, że „Byzas poślubił Fidaliją po śmierci jej ojca”<sup>944</sup>: czyni to z naszego bohatera figurę szczególnie bliską Pelopsowi.

Wróćmy do wyjściowej opowieści o wyścigu, w którym Byzas zdeklasował niezidentyfikowanego woźnicę i cieszył się nieopodal Milionu aklamacjami ludu. Można podejrzewać, że za sceną tą kryje się wyobrażenie właśnie o przejęciu przez Byzasa-przybysza władzy nad lokalną społecznością, które poprzedzone zostało (na podobieństwo opowieści o Oinomaosie i Pelopsie) zwycięstwem w cyrkowej rywalizacji nad miejscowym zwierzchnikiem. Do podobnego współzawodnictwa rywalizacji stanąć musiał – przypuszczamy – także Konstantyn, powtarzając po latach wyczyn Byzasa. Postać tajemniczego Azotiosa przenosi nas zatem w czasy przełomu, kiedy to Byzantion stawało się Konstantynopolem, a Konstantyn musiał przemóc lokalnego suwerena, by wolno mu było stać się prawowitym władcą i zarazem nowym założycielem miasta.

Jeden XIII-wieczny rękopisów *Patriów* określa cyrkowego konkurenta Konstantyna, Azotiosa, mianem ἀρχηγός Βύζαντος, co tłumaczyć można jako „książę Byzasa”, czy „pierwszy dowódca Byzasa”<sup>945</sup>. Niewątpliwie przenosi to Konstantyna w czasy mityczne i stawia go wraz z Byzasem na jednej płaszczyźnie chronologicznej. Postacią, którą pokonać musi Konstantyn okazuje się Byzas we własnej osobie, który wszakże nie startuje w strategicznym wyścigu sam, lecz za pośrednictwem swojego przedstawiciela. Wprowadza to wszakże jedynie drobną korektę do wypracowanej właśnie interpretacji wydarzeń: pojedynek herosa z przeciwnikiem wystawionym przez władcę, jest w logice mitycznej tym samym, co pojedynek z samym władcą – by przywołać tu choćby triumf Byzasa nad tajemniczym „potworem” króla Melitesa, biblijną postać Goliata, czy wiele innych, podobnie zaaranżowanych sytuacji<sup>946</sup>. W naszym przypadku owa jedność władcy i wystawionego przezeń czempiona umacniana jest jeszcze dodatkowo samym mechanizmem wyścigów, w którym woźnice ścigają się nie tylko we własnym imieniu, ale przede wszystkim jako reprezentanci stojących ponad nimi osób i sił: władców, bóstw, żywiołów, grup społecznych itd. W

<sup>943</sup> Hesychios, *Patria* 9-12. Por. J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 2010, ss. 50 – 51.

<sup>944</sup> *Chronicon Paschale* 265. Por. V. Lozanova-Stancheva, „Byzas, Zeuxippos Helios...”, s. 41.

<sup>945</sup> Aparat krytyczny do *Patriów konstantynopolitańskich* II, 42 oraz A. Cameron, *Porphyrius...*, s. 111. Swoją drogą można zastanawiać się, czy na poziomie transmisji tekstu określenie to nie wyjaśnia nam pojawienia się w innych wersjach postaci „Byzasa i Antesa”. Forma genetywna Βύζαντος jest bowiem w późnych tekstach rzadka i bywa na ogół zastępowana odmianą Βύζας – Βύζου. Wydaje się, że jej użycie mogło być przyczyną – lub skutkiem – pojawienia się w innych wersjach tekstu zamiast jednego (Azotiosa, dowódcy „Byzantesa”) aż trzech przeciwników Konstantyna: Azotiosa, Byzasa i Antesa. O odmianie: G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 79.

<sup>946</sup> Por. analizę pokrewnego wątku pojedynków czempionów w: J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne...*, ss. 187 – 193.

tym sensie podporządkowanie Azotiosa Byzasowi czyni z niego królewskiego delegata-pełnomocnika w cyrkowym pojedynku o tron.

Wydaje się, że opowieść o triumfie Konstantyna w hipodromie nieco przeobraża jego postać jako założyciela miasta. Z wielkiego, dojrzałego władcy, biorącego miasto „jak swoje”, staje się on herosem poniekąd aspirującym, przybyszem, który uzasadnić musi swoje prawa do – ujmijmy rzecz przenieś – korony, ścierając się z chwilowo wyżej ustawionym we władczej hierarchii miejscowym zwierzchnikiem. Wyścig rydwanów, w którym przeciwnikiem jest nie Byzas, lecz jego „generał”<sup>947</sup> tym bardziej każe nam myśleć o Konstantynie w takich właśnie kategoriach. Nie jest to obraz trwały, skoro już następne zdania analizowanego rozdziału ukazują nam cesarza nie jako ambitnego młodzieńca pragnącego na rydwanie udowodnić swe królewskie przymioty, lecz dojrzałego władcę, który ścigając się na arenie odmładza siebie i swoją wspólnotę. Warto wszakże zauważyć, że postać Konstantyna „ześlizguje” się tu (a podobnie dzieje się w innych opowieściach o początkach miasta) w dość konkretną narrację, kierującą swoim bohaterem wedle własnych prawideł i celów.

#### Założenie Konstantynopola jako inauguracja władcy. Diadem.

Zwycięski Konstantyn-Helios z wziętego dopiero co pod lupę fragmentu *Parastaseis* otrzymuje na łożu cearskiej wieniec i nagrody należne triumfatorowi. Wręcza mu je jego własne *alter ego* – cesarz Konstantyn. Nietrudno dostrzec w tej scenie z jednej strony przekształconą opowieść o pokłonie, który figurze Konstantyna umieszczonej na stamie oddawać miał panujący cesarz, z drugiej zaś oddźwięk faktycznej praktyki odznaczania przez cesarza zwycięskich woźniców, która to ceremonia odbywała się na stamie. Analizując ten właśnie passus Paul Speck doszedł wszakże do przekonania, że mamy tu do czynienia ze wspomnieniem faktycznej samo-koronacji Konstantyna diademem w dniu dedykacji Konstantynopola<sup>948</sup>. Domysł raczej nie najtrafniejszy, jeśli chodzi o warstwę faktograficzną, jednak pokazujący, jak wielki potencjał kryje w sobie ceremonia urodzinowy

---

<sup>947</sup> Jego postać przywodzi wręcz na myśli słowiańskiego „wojewodę” (por. P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009, ss. 437 – 459).

<sup>948</sup> P. Speck, „Urbs, quam Deo donavimus...”, s. 172: „Wichtig ist, dass die Statue auf dem *stama* gekrönt wurde, wenn wir die Ereignisse als Wiederholung von der Einweihungsfeier interpretieren, dass Konstantin auf dem *stama* das Diadem angelegt hat. Wenn man das aber fortspinnt, wird man sagen können, dass Konstantin nicht auf dem *stama* geblieben sein wird, sondern nach vorne auf das *kathisma* stieg, sich dort dem Volke zeigte und das Rennen eröffnete. Eine großartige Geste! Konstantin macht also etwas, das ich bei späteren Krönungen als <Auftreten mit Krone> bezeichnet habe. Hier könnte der Ursprung dieses Teils des Krönungszeremoniels liegen.“ Oczywiście, sprawa genezy owego „Auftreten mit Krone” jest warta uwagi, jednak szczegółowa analiza tego zagadnienia wykracza poza ramy pracy.

przebrany w szaty wyścigu. Potencjał, dodajmy – zidentyfikowany i wykorzystywany w bizantyńskiej tradycji literackiej i rzeczywistości politycznej.

Cesarz biorący udział w wyścigu potwierdza, jak widzieliśmy, na co najmniej dwa sposoby swoje władcze predyspozycje. Odzwierciedla to ikonografia cesarska i źródła literackie, dające wielokrotnie świadectwo bliskości pomiędzy obrazem zwycięskiego woźnicy i ubóstwionego władcy. Podobieństwo gestów, atrybutów, symboliki nie pozostawia wątpliwości, że metafory wyścigów chętnie używa się w tradycji rzymskiej i bizantyńskiej do ukazania sakralnego i kosmicznego wymiaru władzy cesarskiej<sup>949</sup>. Bliskość obu światów potrafi mieć wymiar całkiem rzeczywisty, co pokazują opowieści o historycznych cesarzach ścigających się na hipodromie. Wydaje się wszakże, że całkiem namacalny, polityczny styk pomiędzy rzeczywistością hipodromu a rzeczywistością cesarskiego wywyższenia wyczuwamy również na innej płaszczyźnie, a kluczowym atrybutem jest w nim diadem cesarski.

Plutarch, opisując niefortunne próby koronowania diademem Cezara, uświadamia nam, jak bliski związek istniał pomiędzy zwycięzcą na a władcą, pomiędzy wieńcem laurowym a diademem. Oto podczas Luperkaliów 44 r. p.n.e. Marek Antoniusz podchodzi wśród świętującego tłumu do siedzącego na rostrze Cezara i nakłada mu na głowę „diadem owinięty wieńcem laurowym”. Spotyka się to z umiarkowanym entuzjazmem świadków, w przeciwieństwie do gestu Cezara, zdejmującego hybrydowe insygnium. Ponowna próba koronacji przynosi podobny efekt, więc Cezar nakazuje odesłać wieniec na Kapitol<sup>950</sup>. Luperkalia nie były wyścigiem, a jedynie rytualnym biegiem rzymian przez miasto, zaś Cezar nie był zwycięzcą, jednak pewne podobieństwa do konstantynopolitańskiej sceny warte są odnotowania. Cezar siedzi na rostrze „w stroju triumfalnym” (θριαμβικῷ κόσμῳ κεκοσμημένος), na „złotym tronie” (ἐπὶ δίφρου χρυσοῦ). Dwuznaczność koronacji polega na „przykryciu” diademem tradycyjnym trofeum zwycięzcy. Oczywiście, dopewnego stopnia mamy w tej scenie do czynienia z parafrazą triumfu, jednak nie trzeba też raczej lekceważyć asocjacji „cyrkowych” całej inscenizacji. Zwróćmy naszą uwagę ponownie ku Aleksandrowi Wielkiemu: młodzieńczy sukces, jaki odniósł w wyścigach przeciw innym możliwym przeciwnikom („królewskim synom”) kończy się naturalnie uwieńczeniem herosa. W wieńcu wraca on do domu i wkracza w sam środek zaślubin swojego ojca z nową żoną. Oburzony, oddaje ojcu swój laur, a zarazem daje hardo do zrozumienia, że nie pozwala na ponowny ożenek Filipa<sup>951</sup>. Wieniec zwycięzcy niewątpliwie ma w tej scenie wartość wyróżnienia królewskiego, skoro z jednej strony należy się prawowitemu, „dorosłemu” władcy, z drugiej zaś upoważnia niedorostka do decydowania – co najmniej na równi z ojcem – o losach rodu.

<sup>949</sup> H.P. L'Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, ss. 64 – 68, 144 – 145; A. Grabar, *L'empereur dans l'art...*, passim; G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, ss. 174 – 176.

<sup>950</sup> Plutarch, *Vita Caesaris* 61.

<sup>951</sup> A. Ausfeld, *Der griechische Alexanderroman*, s. 41.

Mając w pamięci owe sceny spróbujmy się przyjrzeć raz jeszcze związkowi konstantynopolitańskiego hipodromu z diademem cesarskim. W drugim rozdziale starałam się pokazać, że związek ten niewątpliwie istniał już w jakiejś formie w chwili dedykacji miasta w 330 r., jednak nie ujawniał się on z większą siłą. Zobaczmy, jak rzecz wygląda w późniejszej tradycji – tak literackiej, jak politycznej. Informacja Malalasa, że Konstantyn „jako pierwszy” założyć miał diadem właśnie w hipodromie, podczas dedykacji miasta, na poziomie polityczno-legitymizacyjnym wydaje się mieć dość jasne przesłanie: korona Konstantyna stała się pierwowzorem diademu bizantyńskich cesarzy, którzy nosząc go stawali się jego ideowymi spadkobiercami i kontynuowali zapoczątkowaną przez Konstantyna ideę jedynowładztwa. W takim ujęciu założenie diademu byłoby kwestią – choć istotną – to wszakże niezwiązaną bezpośrednio ze sprawą igrzysk i hipodromu. Tymczasem, jak możemy się już domyślać, diadem jak najbardziej ma coś wspólnego z hipodromem, zarówno na płaszczyźnie symbolicznej, jak i politycznej.

Przywołajmy na początek cytowany już fragment *Kroniki* Malalasa, w którym trzęsienie ziemi w Antiochii stało się przyczyną zawieszenia czynności symbolicznych w stolicy. Po pierwsze, zaprzestano tam rozgrywania wyścigów, po drugie cesarz Justyn zdjął z głowy diadem<sup>952</sup>. W księdze XVI czytamy natomiast, jak w 512 r. cesarz Anastazjusz postanowił ukrócić zamieszki w mieście:

*Cesarz Anastazjusz wszedł bez diademu na kathismę w hipodromie. Gdy lud się o tym dowiedział, przybył do hipodromu. Cesarz, dzięki boskiemu oświadczeniu zdobył kontrolę nad ludnością miasta, nawołując ją, by zaprzestała atakowania i mordowania przypadkowych ludzi. Cały tłum ucichł i błagał go, by włożył diadem.*<sup>953</sup>

Widać, że hipodrom i diadem to obiekty jakoś nierozdzielne – do tego stopnia, że wyjście cesarza bez diademu uznane jest za prowokację, ba – szantaż wobec mieszkańców Konstantynopola, którzy są w stanie przystać na każdy warunek, byle cesarz nałożył go na powrót. Przypomnijmy, że scena ta rozgrywa się 8 listopada, a zatem – wedle mojej hipotezy – w dzień święta upamiętniającego założenie Konstantynopola w 324 r. Mamy tu zatem do czynienia ze zbiegiem wątków hipodromu, diademu i początków miasta. Przyjrzyjmy się sprawie bliżej.

Bez przytaczania na razie dodatkowego materiału i zdając się tylko na intuicję, uruchomić można tu dwa tropy. Jeden wiąże się z koncepcją hipodromu jako trybu napędzającego świat. Cesarz, będący jego uruchomicielem i przez to zwierzchnikiem, staje się zarazem zwierzchnikiem

<sup>952</sup> Malalas, *Chronographia* 17,16. Również Justynian po jednym z trzęsień ziemi „nie nosił diademu przez 30 dni” (ibidem 18,124).

<sup>953</sup> Ibidem 16,19. καὶ ἀνελθὼν ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἀναστάσιος ἐν τῷ ἵπποδρομίῳ εἰς τὸ κάθισμα δίχα διαδήματος· καὶ τοῦτο γνοὺς ὁ δῆμος εἰσῆλθεν ἐν τῷ ἵππικῳ· καὶ διὰ θείας προσφωνήσεως αὐτοῦ μετεχειρίσατο τὰ πλήθη τῆς πόλεως, παραγγείας αὐτοῖς μὴ ὥς ἔτυχεν φονεῦειν ἢ ἐπέρχεσθαι τισιν· καὶ ἡσυχάσεν ἅπαν τὸ πλῆθος, αἰτήσαντες αὐτὸν φορέσθαι τὸ στέμμα.

puszczonego w ten sposób w ruch mechanizmu natury i spraw państwa. Diadem owo zwierzchnictwo symbolizuje i potwierdza. Trop drugi, chyba lepiej wpisujący się w intencję źródła, wiąże się z hipodromem jako przestrzenią polityczną. Cyrk, poza znaczeniem rytualno-kultowym spełniał kluczową rolę w systemie politycznym cesarstwa, będąc miejscem zgromadzenia ludu władzodawczego<sup>954</sup>. Łoża cesarska w hipodromie stanowiła styk dwóch przestrzeni, przyporządkowanych dwóm władzodawcom: ludowi i królowi (cesarzowi). Tego rodzaju podział przestrzeni władczej jest zjawiskiem bardzo powszechnym i rozpoznany dla wielu kultur, zaś w Konstantynopolu jego realizacją przestrzenną był kompleks pałacowo-cyrkowy<sup>955</sup>.

Formułując taką tezę stąпам rzecz jasna po nieco grząskim gruncie: historycy od dawna zastanawiali się nad rolą ludu stolicy w stanowieniu cesarzy bizantyńskich i szerzej w życiu politycznym Bizancjum. Wiadomo, że funkcję wspólnoty wynoszącej władcę spełniały w rozmaitych konfiguracjach i z rozmaitym udziałem, trzy grupy: wojsko, senat oraz mieszkańcy stolicy (zorganizowani w faksje cyrkowe)<sup>956</sup>, przy czym mniej-więcej w V w. historycy obserwują wzrost znaczenia ludu Konstantynopola kosztem armii, przy jednoczesnym przeniesieniu (większości) ceremoniałów koronacyjnych z Hebdomonu (konstantynopolitańskich Pól Marsowych) do hipodromu właśnie<sup>957</sup>. Koronacje cesarzy bizantyńskich nie odbywały się ściśle według jednego schematu, można jednak zauważyć, że nałożenie diademu odbywało się bądź w hipodromie, bądź bezpośrednio przed wyjściem cesarza do łoża cyrkowej, z której pokazywał się ludowi<sup>958</sup>. Wydaje się przy tym jasne, że lud zgromadzony w hipodromie nie miał władzy wyboru cesarza, a jedynie akłamował już koronowanego władcę; niemniej zdarzało się przecież, że skutecznie protestował przeciw przedstawionemu mu kandydatowi<sup>959</sup>. Jest pewne, że bez akłamacji w hipodromie władza cesarska nie mogła być uznana za w pełni legalną, zaś sama akłamacja dotyczyła cesarza ukoronowanego diademem.

---

<sup>954</sup> O praktycznym funkcjonowaniu owej przestrzeni por. Heucke, *Cirkus und Hippodrom als politischer Raum*....

<sup>955</sup> J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne...*, ss. 368 – 400, zwłaszcza ss. 368 – 386.

<sup>956</sup> Podstawową pracę na ten temat jest klasyczna rozprawa Hansa-Georga Becka (H.G. Beck, *Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte*, München 1966). Por. także C. Heucke, *Cirkus und Hippodrom als politischer Raum*, ss. 216 – 219, M. Meier, *Anastasios I.*, s. 63.

<sup>957</sup> H.G. Beck, *Senat und Volk*, ss. 10 – 17; szeroki wykład tej ewolucji daje Heucke, *Cirkus und Hippodrom als politischer Raum*, ss. 218 – 248. A. Cameron, *Porphyrios...*, s. 262 zwraca uwagę, że jednocześnie wzrosła też rola senatu.

<sup>958</sup> Rytuály koronacyjne poszczególnych cesarzy zestawia Heucke, *Cirkus und Hippodrom als politischer Raum*, ss. 218 – 248. Por. także G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, ss. 100 – 102. Od pewnego momentu coraz bardziej rozbudowane stają się oprócz wymienionych, również ceremonie w Hagii Sophii. O roli patriarchy podczas koronacji por. W. Enßlin, „Zur Torqueskrönung und Schilderhebung...”.

<sup>959</sup> Taką sytuację opisuje Konstantyn Porfirogeneta w *De ceremoniis*, I, 462-430, relacjonując wypadki po śmierci cesarza Anastazjusza w 518 r.: faksja niebieskich obrzuciła w hipodromie kamieniami trybuna Jana, którego jako nowego cesarza usiłowali podnieść na tarczy ekskubitorzy, czyli gwardia pałacowa. Z kolei w pałacu usiłowano wynieść do godności cesarskiej innego kandydata, na którego ekskubitorzy się nie zgodzili się. Ostatecznie cesarzem został Justyn, który mimo oporu scholarów (konnej straży przybocznej) wyszedł na kathismę i został tam akłamowany przez obie faksje.

Jest i druga trudna sprawa, o której trzeba w tym miejscu wspomnieć choć słowem, mianowicie polityczna rola fakkji cyrkowych<sup>960</sup>. Początkowo badacze przyznawali fakkjom konstantynopolitańskim funkcje równą niemal partiom, które wysuwały swoich kandydatów do tronu i, wzniecając tumulty, potrafiły doprowadzić do obalenia cesarza. Jednocześnie miały one reprezentować interesy przeciwstawnych grup religijnych i warstw społecznych. W dobrze przyjętej książce o fakkjach Alan Cameron starał się ukazać je w całkowicie odmiennym świetle, jako w pierwszym rzędzie kibiców sportowych i sprawców zamieszek o chuligańskim charakterze<sup>961</sup>. Ostatnio jednak badacze na powrót podkreślają polityczną rolę fakkji. Gilbert Dagron zwraca uwagę, że rywalizacja fakkji cyrkowych dawała, zależnie od okoliczności, ujście różnorodnym konfliktom wewnątrz konstantynopolitańskiej wspólnoty (a zatem również konfliktom politycznym)<sup>962</sup>. Była ona formalnym wyrazem najrozmaitszych konfliktów, czy szerzej, zjawisk społecznych opartych na dwubiegunowości, za nią samą nie kryła się jednak żadna immanentna treść. Antagonizmy polityczne odgrywały wśród takich zjawisk oczywiście ważną rolę, to nie one wszakże stanowiły o istocie rywalizacji pomiędzy fakkjami. Swoją trwałość zawdzięczała ona swojej funkcjonalności, nie uniwersalności jakichś własnych wartości. Rywalizacja w hipodromie była zatem na gruncie społecznym gwarantem jedności wspólnoty, która poprzez starcie dąży do równowagi, choć „w prawdziwym życiu” ów para-rytualny mechanizm nieraz wymykał się spod kontroli, „zamieniając święto w tragedię”<sup>963</sup>.

W takim ujęciu lud zgromadzony w hipodromie, stanowi właśnie dwudzielną, dynamiczną wspólnotę konstantynopolitańską w jej aspekcie politycznym, wobec której występuje cesarz – również w roli politycznej, a więc w diademie. Jest to, sądząc z opowieści o wystąpieniu Anastazjusza, układ niezwykle trwały i stanowiący podstawę politycznej równowagi całej społeczności, w której władza ludu i władza króla wzajemnie się uzupełniają. Akt Anastazjusza interpretować można zatem jako wymuszenie powrotu do owej równowagi poprzez ukazanie, jak bardzo została naruszona. Cesarz zdaje się mówić: skoro wy nie jesteście prawdziwą wspólnotą (bo nawzajem się zabijacie), również ja nie będę waszym władcą. Wyjątkowo szybko prowadzi to do opamiętania.

Powracając zaś do Konstantyna Wielkiego: włożenie przezeń diademu w hipodromie dało w ujęciu Malalasa początek nie tylko ucieleśnianej przez diadem idei jedynowładztwa, lecz również jednemu z kluczowych układów wspólnotowych Konstantynopola (i Bizancjum): wzajemnemu odniesieniu ludu politycznego i cesarza. Przyglądając się historii Bizancjum widzimy, że układ ten jest

---

<sup>960</sup> Badania nad polityczną rolą fakkji podsumowuje M. Meier, *Anastasios I.*, ss. 152 – 155.

<sup>961</sup> A. Cameron, *Circus factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976. Por. także wcześniejsze prace tego badacza, zwłaszcza A. Cameron, *Porphyrius...*

<sup>962</sup> G. Dagron, *L'hippodrome de Constantinople*, ss. 201 – 203.

<sup>963</sup> Ibidem, s. 302.



przez setki lat osią porządkującą myślenie o imperium, nic zatem dziwnego, że kronikarz taki jak Malalas szukał jego źródeł w początkach Konstantynopola.

Rzuca się w oczy podwójna rola hipodromu, opisana przez Malalasa w jednym krótkim passusie: uruchomienie igrzysk odnosi się do hipodromu w funkcji symbolicznego napędu świata, założenie diademu – w funkcji wspólnoty politycznej. Warto zatem uświadomić sobie, że Malalas nie był jedynym, dla którego owe dwie funkcje nakładały się na siebie i przenikały, tworząc w gruncie rzeczy jeden konglomerat znaczeń. Sięgnąć tu można do cytowanego wyżej fragmentu Jana Lydosa z *De mensibus*, w którym opowiada on, że pierwotnie istniały trzy faksje cyrkowe, a dopiero później pojawiła się czwarta. W innym miejscu Lydos pisze, że trzy faksje odpowiadały trzem *tribus* rzymskim, natomiast wprowadzenie czwartej faksji zmieniło znaczenie wyścigów, odzwierciedlających teraz starcie czterech żywiołów<sup>964</sup>. Nie rozstrzygając, czy obraz ten odzwierciedla głęboką warstwę kulturowych znaczeń (jak chciał Dumézil<sup>965</sup>), czy jest uczoną spekulacją późnego autora (co sugeruje Dagron<sup>966</sup>), to niewątpliwie ukazuje on, że w świadomości ludzi epoki istniało bezpośrednie przełożenie pomiędzy aspektem wspólnotowym a kosmicznym symboliki hipodromu. Jan Lydos, starając się w nieco scholastyczny sposób rozgraniczyć owe dwa zakresy symboliczne, ujął je – co częste w takich wypadkach – w wykład historyczny, układając chronologicznie. Wydaje się wszakże, że były one ze sobą organicznie połączone: hipodrom mógł być w każdym momencie zarazem machiną napędzającą świat, jak i przestrzenią polityczną.

Przyjrzyjmy się w tym kontekście ponownie uroczystości dedykacyjnej i świętu urodzin Konstantynopola. Wszystkie źródła zgodnie pokazują nam, że wyścigi upamiętniające „puszczenie ich w ruch” przez Konstantyna stanowiły kluczową część majowych obchodów. W czasie obchodów święta 11 maja hipodrom nie jest wszakże jedynie miejscem rozgrywania wyścigów, lecz także częścią trasy urodzinowej procesji. W świetle tego, co zostało powiedziane na temat politycznej funkcji hipodromu, można zaryzykować twierdzenie, że cel wyprawy połączanej figury Konstantyna z senatu przy forum na stamę i spotkania z zasiadającym tam „żywym” *basileusem*, był identyczny z celami, które przyświecały cesarzom, gdy z pałacu wychodzili do ludu na cesarską łożę: dojsć miało do spotkania osoby władcy z ludem jako wspólnotą będącą przedmiotem władzy ale i prawdziwym władzodawcą. Obie czynności (postawienie posągu na stamie i wyjście cesarza na łożę) odbywały się podczas urodzin Konstantynopola równolegle, co niewątpliwie wskazuje na ich odpowiedniość względem siebie. Panujący cesarz i Konstantyn Wielki (pod postacią statui) znajdowali się zatem właściwie w tym samym miejscu, z tym że każdy z nich przybył na miejsce spotkania z innej strony.

---

<sup>964</sup> *De mens.* IV, 30.

<sup>965</sup> G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, ss. 45 – 62 i passim.

<sup>966</sup> G. Dagron, *L'hippodrome de Constantinople*, s. 204. Dumézil uważał ten fragment raczej za pozostałość dawnej tradycji i jako taki interpretował. Nie ma to dla nas aż tak wielkiego znaczenia, bowiem w obu przypadkach passus ów jest świadectwem wyobrażeń Jana Lydosa.

Przybycie statui Konstantyna sankcjonowało zarazem przybycie cesarza – zarówno w dzień obchodów, jak i we wszystkie inne dni, w które pojawiał się na łoży.

Pamiętamy, że Konstantynowi, urządzającemu w 330 r. *pompa circensis* ze swoją połączoną statua w roli głównej przyświecał cel ukazania siebie w quasi-boskim, Romulusowym i zarazem słonecznym sztafażu władczym. Konstantyn pragnął wywyżżyć swoją osobę, ubóstwić ją, ale zarazem utwierdzić swe rządy w całym ziemskim sensie – zademonstrować swe ścisłe związki z nowym, rodowym miastem, skupić w swoich rękach rozproszoną legitymację władczą itd. Losy ceremonii dedykacyjnej pokazują, jak zobaczymy, że intencja ta została trafnie odczytana, a nawet „przeinterpretowana”, przy czym by nadać rytuałowi urodzinowemu bardziej „imperialny”, a mniej „miejski” charakter musiano go – czy to na poziomie literackim, czy całkiem rzeczywistym – odpowiednio przeformułować.

Chronologicznie późnym pomysłem tego właśnie rodzaju było przedstawione wyżej ukazanie procesji urodzinowej jako cyrkowego wyścigu. Niezrozumienie istoty zaproponowanej przez Konstantyna *pompa circensis* połączone z potrzebą uczynienia z mętnie się jawiącej ceremonii – rytuału wyniesienia władcy spowodowało, że autorzy zdecydowali się sięgnąć po język wyścigów, zastępując jedną metaforę wyniesienia władcy inną. W zaproponowanym obrazie ciekawemu przekształceniu uległ moment spotkania na łoży w hipodromie: cesarz kłaniający się statui Konstantyna zastąpiony został przez cesarza wieńczącego zwycięskiego woźnicę. Nakładanie wieńca, będące wszak elementem wyobrażenia o cesarskim wywyższeniu, niewątpliwie budzi skojarzenia z całkiem rzeczywistym aktem koronacji diademem. Przypomnieć tu należy zarówno wyłożone powyżej pokrewieństwo pomiędzy obydwoma atrybutami (widoczne zwłaszcza podczas koronacji Cezara), jak i wyczerpująco przedstawioną przez H.P. L’Orange’a bliskość (a niekiedy wręcz tożsamość) pomiędzy rydwanem a tronem<sup>967</sup>. Trudno dociskać nasze źródło bardziej, nie ryzykując nadinterpretacji, jednak spróbujmy postawić hipotezę, że w wyobrażeniu Bizantyńczyków (w tym może i naszego autora) cały przebieg procesji urodzinowej mógł być jednym długim rytmem koronacyjnym.

Warto w tym miejscu powrócić do sprawy powstania Nika i podjętej wówczas próby wyniesienia Hypatiosa. Jak argumentowałam w poprzednim rozdziale, jej przebieg inspirowany mógł być konstantynopolitańską procesją urodzinową. Pojawia się pytanie, skąd pomysł na przeprowadzenie wyniesienia cesarskiego na wzór rytu „urodzinowego”, mającego – w pierwszym odczuciu – odmienną funkcję symboliczną. Sądzę, że odpowiedź może być tylko jedna i sugeruje nam ją już poprzedni akapit: rytuał dedykacji Konstantynopola postrzegany był jako rytuał wyniesienia Konstantyna Wielkiego. Mieszkańcy Konstantynopola, wynoszący w 532 r. do władzy uzurpatora Hypatiosa, postanowili dokonać naprawę tego, co literackimi środkami uczynili dwieście lat później

---

<sup>967</sup> H.P. L’Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship...*, ss. 37 – 87.

autorzy *Parastaseis*: przeczuwając władcze znaczenie ceremonii urodzinowej uznali, że przeprowadzenie wyniesienia wedle jej schematu będzie właściwe i rytualnie skuteczne. Hypatios miał zatem – zgodnie z tym wyobrażeniem – powtórzyć początkowe czynności Konstantyna, dzięki którym stał się on pełnoprawnym władcą.

Przypomnijmy, że na forum Konstantyna Hypatiosowi nałożono torkwes i być może podniesiono go na tarczy, zaś w hipodromie próbowano przybrać go w purpurę i diadem cesarski. Pierwsza część tego rytu, choć odbyła się na forum Konstantyna i – jak wspomina *Kronika Wielkanocna* – na schodach u podstawy porfirowej kolumny, na pewno nie odnosiła się wprost do osoby Konstantyna: mocno zakorzeniona tradycja przekazuje, że początek rytu koronacji torkwesem datuje się od czasów Juliana Apostaty<sup>968</sup>. W przypadku Hypatiosa akt ten był zatem uzupełnieniem czynności „Konstantynowych” o powstałe później, ale w VI w. niezbędne już procedury koronacyjne. Dla nas kluczowa jest druga część spontanicznego wyniesienia cesarskiego, a mianowicie wprowadzenie na łożę cesarską, przystrojenie w purpurę i nałożenie diademu. Owe rytualne gesty są dla Bizancjum potwierdzone bardzo wcześnie i praktykuje się je bardzo długo – stanowią one w zasadzie esencję cesarskiej koronacji. Owszem, nałożenie diademu i purpury<sup>969</sup> nie zawsze miało miejsce w łoży, jednak było tak w przeważającej większości przypadków. W późniejszym okresie diadem nakładany był cesarzowi przez patriarchę, czasem w pałacu bądź w Hagii Sophii, zawsze potem jednak cesarz udawał się do łoży, gdzie – jak wspominałam – dokonywał się ostatni akt koronacji: aklamacja ukoronowanego władcy przez lud zgromadzony w hipodromie.

Wydaje się prawdopodobne, że konstantynopolitańczycy zobaczyli w ceremoniale urodzinowym dokładnie to, co zobaczył w nim później Paul Speck: rytualne powtórzenie wyniesienia Konstantyna, urządzonego przez niego w chwili dedykacji miasta. W wyobrażeniu Bizantyńczyków (nadającym wyrazistszego znaczenia faktycznym gestom założyciela miasta) cesarz zapragnął usankcjonować swe nowe insygnium – diadem – właśnie podczas dedykacji nowej stolicy i dokonał wówczas czegoś na kształt (samo)koronacji: po uroczystej procesji wystąpił na łoży cesarskiej w hipodromie, nałożył diadem i rozpoczął wyścigi<sup>970</sup>. Taką właśnie scenę wydaje się sugerować w swoim przekazie już Malalas i taką zapewne pragnęli odtworzyć ją podczas powstania Nika zwolennicy Hypatiosa, być może zainspirowani doświadczeniami dopiero co obchodami dwustulecia urodzin Konstantynopola. Wariantem tej sceny wydają się również przynajmniej niektóre znane nam „legalne” rytmy koronacyjne, zakończone aklamacją przystrojonego w diadem cesarza na hipodromie.

<sup>968</sup> Jak dobitnie i przekonująco argumentuje W. Enßlin, „Zur Torqueskrönung und Schilderhebung...”, ryt ten najprawdopodobniej rzeczywiście miał po raz pierwszy miejsce w Paryżu w 360 r. podczas wyniesienia Juliana przez armię. Jednak nawet jeśli koronacja torkwesem była zwyczajem wcześniejszym, to istotne jest, że jego wprowadzenie było powszechnie wiązane z osobą Juliana Apostaty.

<sup>969</sup> O dziejach purpury cesarzy bizantyńskich jako elementu przedkonstantynowego stanowienia władzy por. ibidem, s. 279.

<sup>970</sup> Podobną intuicję ma C. Heucke, *Cirkus und Hippodrom als politischer Raum...*, s. 87.

Jest to o tyle zrozumiałe, że ryt stanowienia władcy niemal automatycznie odnosić powinien do opowieści o *origines* wspólnoty i do sposobu wyniesienia jej pierwszego króla. Obchody urodzin stolicy, rytualna procesja przez miasto i hipodrom powtarzająca wydarzenia początków Konstantynopola, były jednocześnie uroczystością odnowienia „wiecznej władzy” cesarza nad miastem i imperium<sup>971</sup>. Władza ta, z jednej strony sprawowana przez Konstantyna osobiście, jako patrona i założyciela miasta, z drugiej strony znajdowała swoje wcielenie w kolejnych panujących. Każdy cesarz bizantyński był przecież naśladowcą i następcą Konstantyna, a jego władza była sankcjonowana przez władzę Konstantyna. Nic dziwnego zatem, w późniejszych latach w czasie urodzin Konstantynopola cesarze wychodzili na łożę i oddawali hołd figurze ojca założyciela cesarstwa: odnowienie stolicy i władzy Konstantyna było zarazem odrodzeniem ich własnej władzy. Nie jest zresztą niczym zaskakującym, że odnowienie wspólnoty (a tak rozumieć należy obchody urodzin miasta, zwłaszcza mając w pamięci wywód na temat regeneracyjnej mocy urodzinowych wyścigów) oznaczało zarazem regenerację władcy uosabiającego tę wspólnotę, skupiającego w swojej osobie życiowe siły wszystkich podległych mu ziem, których reprezentantem i centrum była stolica<sup>972</sup>. Mamy tu zatem kolejne uzasadnienie rytu wyniesienia Hypatiosa: odnowa sił panującego cesarza z jednej i ustanowienie nowego władcy na miejsce starego z drugiej strony, stanowią w gruncie rzeczy dwa aspekty tego samego zjawiska, a mianowicie potrzeby zapewnienia nieprzerwanej ciągłości rządów władcy nad krajem.

Zamykając wątek warto jeszcze raz przywołać ateński cykl świąt, który dobitnie ukazuje nam, jak owa myśl funkcjonowała w micie początków. Podczas Panatenajów świętowano władzę Erichthoniosa nad Atenami, podczas gdy poprzedzające je święto Skira upamiętniało zniknięcie (śmierć) jego ojca, Erechtheusa (utożsamianego z Posejdonem) podczas niemal przegranej wojny z Eleuzyjczykami<sup>973</sup>. Jak wskazują badacze, początkowo Erechtheus i Erichthonios byli być może jedną postacią, której funkcje (króla umierającego i króla odnawiającego się) zostały rozdzielone pomiędzy dwóch bohaterów: ojca i syna<sup>974</sup>. Widać tu, jak silne związki mogły występować pomiędzy początkiem i odradzaniem się wspólnoty (przypomnijmy, że Panatenaje znaczyły Nowy Rok, będąc jednocześnie świętem urodzin miasta) a odradzaniem się władzy królewskiej - jako odnowy władzy jednego władcy, bądź jako inauguracji nowego władcy w miejsce starego (ma to bowiem identyczne znaczenie

---

<sup>971</sup> Dla porównania przytacza się opis egipskiego święta Sed, podczas którego po trzydziestu latach rządów następowało rytualne odnowienie władzy faraona: władca przechodził wówczas wokół dwóch słupów, symbolizujących jego władzę ziemską i niebieską: J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor...*, s. 154.

<sup>972</sup> Na temat odnowienia sił władcy porównawczo: J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth...*, ss. 434 – 464.

<sup>973</sup> W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, transl. P. Bing, Berkeley – Los Angeles 1983, ss. 143 – 149.

<sup>974</sup> Ibidem, s. 156.

rytualne). Pierwszy władca, ojciec-założyciel wspólnoty i jej patron regenerował swoje siły w tym samym rytmie, co owa wspólnota, ponieważ był z nią organicznie związany.

### Konstantyn dawca dobrobytu

W wielu miejscach moich rozważań jak mantra powracał – obok „regeneracji” – związany z nią wątek „obfitości” i „dostatku”. Rzeczywiście bowiem, ojciec-założyciel to postać, która właściwie obowiązkowo sprawdzać się musi jako dostawca i gwarant wspólnotowego dobrobytu. Jacek Banaszkiewicz przedstawił cały wachlarz tego rodzaju postaci, zaludniających starożytne i średniowieczne mity o początkach. Bohaterowie tego rodzaju mają na długo przed objęciem władzy zdolność pomnażania darów natury, okazują się wynalazcami pług i orki, noszą imiona wskazujące na ich związek z gospodarczą sferą życia<sup>975</sup>. Takim właśnie bohaterem był także żywotnie nas interesujący Romulus, ze swą młodością spędzoną wśród pasterzy, wytyczający pługiem granice Rzymu, czy wbijający w ziemię włócznię, która w jednej chwili zamieniła się w żywe drzewo<sup>976</sup>. Lokalne *origines* Byzantion także nie zapominają napomknąć o „obfitościowych” kompetencjach założycieli miasta. Byzas np. wychowywany miał być przez nimfę Bizye, personifikującą źródło zaopatrujące Byzantion w wodę<sup>977</sup>, zaś jego żona „cudowna” i „nadobna” Fidalia<sup>978</sup> nosiła imię oznaczające „gospodarna”<sup>979</sup>.

Z późniejszych bizantyńskich władców znaczących przełom, czy też „nowy początek”, rolniczą biografią legitymował się założyciel dynastii macedońskiej, Bazyli I. Jeśli wszakże spojrzeć na sposób, w jaki jego życie przedstawione zostało w relacji jego wnuka, Konstantyna Porfirogenety, dostrzeżemy całe mnóstwo wysiłku, jaki włożony został w zatuszowanie tego faktu<sup>980</sup>. Właściwie jeden jedyny epizod, który uznać można za echo przekonania o specjalnych „obfitościowych” właściwościach małego Bazylego to scena, w której bułgarski car wręczył mu „cudownie wielkie jabłko”, ten zaś usiadł mu na kolanach i swoim szczerym zachowaniem wprawił władcę i jego otoczenie w przerażenie<sup>981</sup>. Ta krótka scena ginie w relacji Porfirogenety w długim wywodzie, mającym przekonać czytelnika, że rodzina Bazylego legitymuje się w rzeczywistości

<sup>975</sup> J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu*.... ss. 44 – 103 i passim.

<sup>976</sup> Ibidem, ss. 54 – 59. Por. Kato, *Origines* I, 18; Plutarch, *Żywot Romulusa* 20 (Plutarch przekonuje, że owo wiecznie zielone drzewo uszło za czasów Cezara, co miało być, jak rozumiemy, dowodem jego władczych niekompetencji).

<sup>977</sup> Hesychios, *Patria* 8 – 9.

<sup>978</sup> Hesychios, *Patria* 18: θαυμαστή Φιδάλεια; ibidem 34: ἰμερτή Φιδάλεια.

<sup>979</sup> Liddel-Scott-Jones, s.v. Φειδωλία (i pokrewne)

<sup>980</sup> *Theophanes Continuatus* 211-219, ed. Bonn.

<sup>981</sup> Ibidem 217.

najszlachetniejszym pochodzeniem od starych rodów królewskich, a na wieś i do zjęć rolniczych trafiła wyłącznie przez przypadek. W końcu zaś jedynym (poza epizodem bułgarskim) znakiem, który ukazać miał władcze predyspozycje dziecka nie był żaden popis jego obfitościowych mocy, lecz banalny „królewski” orzeł, kilkakrotnie oceniający skrzydłami chowanego na wsi oseska<sup>982</sup>.

Niezrozumienie, czy wręcz lekceważenie wobec problematyki *abundantii* dostrzeżemy także w tekście bliższym naszym zainteresowaniom tak przez autorstwo, jak i przez osobę głównego bohatera, mianowicie w opowieści o Romulusie pióra Malalasa<sup>983</sup>. Relacjonując założenie Rzymu kronikarz jako ognia wystrzega się jakichkolwiek aluzji rolniczych i w rezultacie nie dowiadujemy się niczego o akcie wytyczenia granic miasta, natomiast wiele o związkach herosa z Aressem i (jak widzieliśmy poprzednio) o uruchomieniu rzymskiego hipodromu. Trudno wszakże przy tak skanonizowanej opowieści jak ta o początkach Rzymu uciec od pewnych scen – tak więc Malalas donosi o porwaniu Sabineek, doniosłym momencie uzupełnienia społeczności mężczyzn o pierwiastek żeński, stanowiącym kwintesencję „trzeciofunkcyjnych” właściwości Romulusa-władcy, lecz niepowiązanym z kompromitującą bohatera problematyką rolniczą<sup>984</sup>. Najciekawsze wszakże zostawia Malalas na koniec. Opisuje mianowicie zaprowadzenie przez Romulusa Brumaliów, okresu świątecznego – jak wiemy skądinąd – chtonicznego i związanego z kultem płodności, dedykowanego Ceres/Demeter i Saturnowi/Kronosowi, którego immanentną składową były uroczyste nocne posiłki<sup>985</sup>. Tymczasem Malalas opowiada, że istotą Brumaliów było goszczenie przez Romulusa po kolei (alfabetycznie) wszystkich senatorów i dostojników, i podejmowanie ich ucztami. Obyczaj sam w sobie chwalebny, został wedle Malalasa zaprowadzony „by zmyć hańbę” – a taką miał być w oczach rzymian fakt, że Romulus i Remus wychowani byli przez obcych i „jedli ich jedzenie”. „Jedzenie cudzego jedzenia” Rzymianie traktowali jakoby jako wielką zmazę na honorze i dlatego na ucztach brumalijnych każdy przynosił własny prowiant<sup>986</sup>.

Dla czytelnika obeznanego z logiką mitu i czytającego między wierszami, postać Romulusa jako bohatera cieszącego się szczególnymi przymiotami obfitościowymi jest – mimo starań Malalasa – oczywista. Ważne jest jednakowoż, że wysiłek zmierzający do usunięcia w cień takiej właśnie charakterystyki ojca-założyciela i ascendenta wspólnoty (pobieżny w Malalasa, konsekwentny u Porfirogenety) jest stałą składową wielu narracji, przekazujących nam *origines*. Tłem takich zabiegów jest nieobce również dzisiejszym czytelnikom zażenowanie, że wielki protoplasta, heros odznaczający

---

<sup>982</sup> Ibidem 218-219. Solidną analizę tekstu Porfirogenety daje artykuł: G. Moravcsik, „Sagen und Legenden Über Kaiser Basileios I”, *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), ss. 59-126.

<sup>983</sup> Malalas, *Chronographia* 8,1-8.

<sup>984</sup> Ibidem 7,6. Podobnie ukryte są, jak starałam się pokazać, trzeciofunkcyjne właściwości cyrku.

<sup>985</sup> Tak rzecz przedstawia współczesny Malalasowi, acz dobrze poinformowany Jan Lydos, *De mensibus* 4,158. Dowiadujemy się od niego np., że Brumalia świętowano nocą, ponieważ wysiane zboże kiełkuje w ciemności. Zgodnie z przekazem Lydosa Brumalia były w VI w. jeszcze obchodzone, acz intensywnie zwalczane przez Kościół.

<sup>986</sup> Malalas, *Chronographia* 7,7.

się przymiotami „stanu szlacheckiego” – bitny, odważny, prawy – a przy tym na ogół praszczur rozpoczynający genealogię dynastii panującej, dumnej ze swej wysokiej pozycji społecznej, może legitymować się niskim pochodzeniem, lub mieć choćby bliższe związki z podłą kondycją rolnika czy pasterza. Wymazywaniu, czy dezawuowaniu wątków herosa-rolnika (i zarazem dawcy dobrobytu) towarzyszy szersze zjawisko zastępowania doniosłych skojarzeń płodnościowych wtórną, wykoncypowaną symboliką innego rodzaju, co obserwować mogliśmy na przykładzie kulturowej ewolucji znaczeń wyścigów i hipodromu w tradycji bizantyńskiej. Można zaryzykować stwierdzenie, że tego rodzaju „czyszczące” zabiegi stosują zwłaszcza autorzy o ambicjach intelektualnych, z jednej uwiedzeni strony błyskotliwą grą intelektualną i rzeczywistą siłą, jaką oferuje płytko traktowana symbolika (np. kosmiczna symbolika wyścigów), z drugiej mający w zanadru szeroki repertuar sensownych zabiegów narracyjnych, pozwalających wywyższyć bohatera, a niezahaczających o ośmieszające wątki rolnicze (np. pojawienie się orła).

Na poziomie opowieści mitycznej operacja „odchamiania” ojca założyciela wspólnoty powodzi się raz lepiej, raz gorzej, jednak wątki obfitościowe nie dają się wypłenić całkowicie i nieustannie powracają w takiej czy innej formie. Sprawa staje się jednak poważniejsza, kiedy ktoś – jak Konstantyn Wielki w 330 r. – staje przed zadaniem faktycznego przeprowadzenia mitu założycielskiego. Badanie źródeł, zwłaszcza to przeprowadzone w drugim rozdziale pracy, zdaje się wskazywać jednoznacznie, że Konstantyn – świadomie czy nie – uległ złudzeniu, że akt fundacyjny może obyć się bez sięgających głębiej nawiązań obfitościowych. Skupił się na powtórzeniu aktu Romulusa, ale wyobrażał go sobie prawdopodobnie z grubsza tak, jak widzimy to u Malalasa – jako dokonanie czysto „królewskie”.

Czy jako odtwórca roli drugiego Romulusa, czy jako ojciec założyciel miasta po prostu – Konstantyn zgodnie z logiką mitu założycielskiego powinien sięgnąć po repertuar zabiegów i środków przedstawiających go jako władcę-gwaranta dobrobytu. Tymczasem źródła na ten temat właściwie milczą. Jeśli wierzyć Filostorgiosowi/Focjuszowi, już akt odmierzenia granic miasta wyraźnie uciekał od „rolniczej” symboliki. Dokonując go, Konstantyn posłużył się „drzewcem” (δρῦ): słowo to znaczy na ogół „włócznię”, czasami też drzewce chorągwi lub sceptrum, i odnosi nas raczej do zupełnie nie-obfitościowej symboliki władczej<sup>987</sup>. Choć podczas fundacji Konstantynopola cesarz jeszcze nie traktował swojego miasta jak Rzymu, to jednak mógł skorzystać z wzorów proponowanych przez opowieść o wytyczeniu *pomerium*, po prostu dlatego, że są to wzory powszechnie znane, a przy tym dobre i skuteczne; wygląda na to, że tak się jednak nie stało. Podobnie ma się rzecz z dedykacją: zapięta na ostatni guzik uroczystość szafowała bliską Konstantynowi symboliką słoneczną i

---

<sup>987</sup> Liddel-Scott-Jones s.v. δρῦ. Pierwotne znaczenie tego słowa to „pień”, a zatem istnieje pewne wyjście od naszego akcesorium w stronę symboliki trzeciofunkcyjnej, jednak jest ono raczej dyskretnie i nie sądzę, by było jasne dla czytelników *Historii Kościelnej*, a nawet jej autora.

odtworzyła rytuał wywyższenia Romulusa, jednak cesarz nie starał się specjalnie pozostawić po sobie pamięci fundatora-gwaranta dobrobytu.

Nie oznacza to, że nie znajdziemy w przebiegu uroczystości dedykacyjnej żadnych elementów obfitościowych. Wydaje się wszakże, że należą one w większości do repertuaru skonwencjonalizowanych zabiegów i chwytów, które straciły już bezpośrednią, żywą łączność z symboliką dostatku. Należy do nich np. zwyczaj rozrzucania i rozdawania pieniędzy podczas publicznych wystąpień cesarskich (takimi podarkami jest spora część zachowanych do dziś monet Konstantyna upamiętniających dedykację), czy wszechobecne przedstawienia rogów obfitości, na które natrafiamy w ikonografii Konstantynowych emisji. Aktem o doniosłych konotacjach płodnościowych było również – jak widzieliśmy – uruchomienie hipodromu, Konstantyn wszelako ewidentnie skoncentrował się na solarnej warstwie symbolicznych odniesień cyrkowych.

Właściwie jedyną czynnością założycielską, którą na poważnie traktować można w kategoriach związków z dobrobytem, jest ustanowienie tyche miasta. Jej mówiące imię (Anthousa-Kwitnąca), a jeszcze bardziej – prawdopodobna tożsamość z Reą/Ops wpisują tę postać jednoznacznie w obszar związany z wegetacją i płodnością. Uzupełnieniem takiego jej znaczenia jest konwencjonalna, acz tu chyba do pewnego stopnia wymowna *cornucopia*, którą Anthousa trzyma w ręku na najwcześniejszych już przedstawieniach. Widzieliśmy, że personifikując Konstantynopol, Anthousa-Rea być może przyczyniła się do urobienia wielce znaczącego określenia stolicy nad Bosforem jako *urbs alma* – Miasto-Żywicielka. Jednocześnie podkreślić należy, że Konstantyn nie eksploatował specjalnie wizerunku Anthousy jako postaci związanej z kultem płodności i wołał symbolicznie wyobrażać swoje miasto jako *Constantinopolis* – wierną kopię wojowniczej Romy. Samo imię Anthousa, jak widzieliśmy, nie pojawia się w ogóle w czasach Konstantyna, a wedle mojej hipotezy wybrane zostało nie ze względu na swoje pierwotne znaczenie, lecz poprzez analogię z Ops – opiekunką Rzymu. Sprawą dyskusyjną pozostaje jeszcze data dedykacji miasta, w której Gilbert Dagron widzieć chciał nawiązanie do kalendarza prac rolniczych. Rzec omówiłam już w ostatnich partiach drugiego rozdziału, tu nadmienić można jeszcze, że urządzenie dedykacji w dzień rozpoczęcia żniw rzeczywiście dobrze korespondowałoby z ustanowieniem „zbożowej” tyche miasta. Poza rzymskimi asocjacjami Anthousy jedno jeszcze zastrzeżenie nie pozwalają przyjąć tej koncepcji z dobrodziejstwem inwentarza: imię tyche Konstantynopola nie odnosi nas do okresu żniw, lecz raczej wiosennego wzrostu roślinności. W moim przekonaniu Konstantyn zaniedbał i w tym względzie symbolikę dostatku i położył akcent związkach tyche i daty dedykacji z Rzymem<sup>988</sup>.

---

<sup>988</sup> Podobnie mogła się mieć rzecz z opłacanymi z cesarskiej kasy dostawami zboża (sprawą niezwiązaną bezpośrednio z dedykacją miasta, stąd pominiętą z głównego wywodu) – Konstantyn wprowadził je oczywiście jako dar dla miasta i były one w ten sposób pamiętane, jednak na decyzji mógł w takim samym stopniu zważyć fakt, że takie właśnie dostawy otrzymywał Rzym.



Tradycja bizantyńska, jak widzieliśmy na przykładzie *Żywotu Bazylego* i *Kroniki Malalasa*, nie była skora do podnoszenia i eksploatowania „trzeciofunkcyjnych” właściwości ojców-założycieli i momentów założycielskich. Nie oznacza to, że wątki tego rodzaju nie pulsowały podskórnie (a czasem całkiem jawnie) we wspomnieniu o założeniu Konstantynopola. Dokonajmy zatem ich przeglądu.

Zacząć należy od porfirowej kolumny Konstantyna, depozytorium konstantynopolitańskich świętości, o – jak starałam się pokazać – wielkiej mocy oddziaływania. Wśród przedmiotów, które tradycja patriograficzna (i nie tylko) widziała tam złożonymi, znajdowały się i takie, które z całą pewnością gwarantować miały miastu dobrobyt w sensie gospodarczym. *Parastaseis* odnotowują, że na kolumnie, wśród „wielu rzeczy” umieszczonych na kolumnie podczas ceremonii dedykacyjnej znajdowały się „cesarskie monety Konstantyna, zwane *sotericius*, [ważące?] tysiąc funtów”<sup>989</sup>. W sposób nieco wysilony wprowadza się tu ideę bogactwa, które zapewnić miał miastu Konstantyn poprzez swój akt założycielski. Ta sama myśl niewątpliwie przyświecała autorom powtarzającym informację, że pod porfirową kolumną znajdować się miało „siedem i dwanaście koszy”, w które uczniowie zebrali ułamki chleba po cudownym nakarmieniu nad Jeziorem Galilejskim pięciu tysięcy słuchających Chrystusa ludzi<sup>990</sup>. To niewątpliwie bardziej nośne – a i chętniej powtarzane – wyobrażenie, czyni z Konstantyna nie tylko króla-żywiciela, ale również figurę Chrystusa, który – jak przekonują nas ewangelie – występował niekiedy w roli cudownego dawcy pokarmu. Dodatkową warstwę znaczeniową uruchamia tu ponadto myśl patrystyczna, która w scenie rozmnożenia chleba i ryb widziała zwiastun eucharystii, kwintesencji chrześcijańskiej myśli o Chrystusie jako o faktycznym i mistycznym „karmicielu”<sup>991</sup>.

<sup>989</sup> *Parastaseis* 56. ἐν οἷς χαρὰν βασιλικὴ Κωνσταντίνου ἡ λεγομένη σωτερίκιος, χίλια κεντηνάρια. Uwaga ta jest ewidentnie późniejszym dodatkiem do VIII-wiecznego tekstu, jako że *sotericius* był monetą używaną jedynie w X i XI w., por. Cameron, Herrin, ss. 54 – 55, 245. Na s. 245 dyskusja nt. ustalenia tekstu.

<sup>990</sup> Mk 8, 19 – 20. Informację powtarzają, poczynawszy od VIII w.: *Parastaseis* 9, Jerzy Monachos, Jerzy Kedrenos (I, 565ed. Bonn), Konstantyn z Rodos (w. 74 – 76), Nikefor Kallistos (*Historia Ecclesiastica* 7,49: PG 145, kol. 1325), XI-wieczny interpolator Hesychiosa (aparatus krytyczny Pregera do rozdziału 41 *Patriów* Hesychiosa, s. 17), oraz późnośredniowieczni pielgrzymi (G. Majeska, *Russian travelers to Constantinople...*, s. 260).

<sup>991</sup> Np. Cyryl Aleksandryjski: por. D. Lathoud, „La consécration et la dédicace...”, s. 301. Lathoud w swoim komentarzu do naszej informacji niepotrzebnie skupia się na znaczeniu liczby 12. Scena rozmnożenia chleba została dokładnie przeanalizowana w miejscami frapującej, acz stojącej ewidentnie na pograniczu naukowości książce: D.R. Fideler, *Jesus Christ, son of God: ancient cosmology and early Christian symbolism*, Wheaton 1993, ss. 103 – 123. Autor stosuje w badaniu zasady gematrii, czyli pyta o wartości liczbowe poszczególnych liter i słów, i odwrotnie – szuka słów, których wartość równa jest liczbie „podejrzanej” o bycie symboliczną. System szukania odpowiednich liczb oparty jest o diagramy geometryczne. Fideler pokazuje np., że kwadrat powierzchni 5000 (tyle osób siedziało wedle ewangelisty na polu nad jeziorem) ma bok o długości 70,7, zaś 707 to wartość wyrazu HERMES. Dalsze przekształcenia geometryczne – początkowo proste, później coraz bardziej skomplikowane – dają liczby będące wartościami słów APOLLO, CHRISTOS, ARTOI (chleby), a w końcu LOGOS. Cała konstrukcja jest podbudowywać ma tezę Fidelera o bliskości w myśli pitagorejskiej (która zrodziła gematrię) koncepcji Logosu z Apollonem oraz Hermesem, a w dalszej perspektywie – Chrystusem. Fideler zakłada, że do ewangelii przeniknęły spekulacje gematryczne i że w pewnych kręgach chrześcijańskich umiano je odczytywać. Cały wywód pachnie bardzo podejrzanie, aczkolwiek nie da się ukryć, że uderzająca jest zbiegność się w kolumnie Konstantyna dokładnie tych elementów, które bierze na warsztat Fideler: Chrystusa-Logosu, Apollona i ewangelicznej sceny rozmnożenia chleba.

Spośród znajdujących się jakoby w kolumnie relikwii szczególną uwagę przyciąga wzmiankowana przez jedno późne źródło skała, z której za sprawą Mojżesza wytrysnęła woda<sup>992</sup>. Już sam w sobie obiekt taki oferuje nam następną wyraźnie widoczną odsłonę koncepcji o porfirowej kolumnie jako miejscu życiodajnych (w sensie gospodarczym) mocy. Więcej rumieńców nabiera ona, gdy spostrzeżemy, że jedną z centralnych relikwii władców bizantyńskich stanowiła laska Mojżesza: przechowywana w kaplicy św. Teodora w pałacu cesarskim była noszona przed *basileusami* w opisywanych przez *De Caeremoniis* procesjach przemierzających miasto, które często zatrzymywały się pod porfirową kolumną<sup>993</sup>. Wygląda na to, że wyobraźnia lokalna bardzo dosłownie potraktowała ową relikwię-insygnium, oznaczającą starotestamentowe dziedzictwo władzy bizantyńskich cesarzy, ale zarazem przenoszącą na nich charakterystykę Mojżesza jako zaopatrzyciela wspólnoty w życiodajną wodę. Laska Mojżesza i skała, z której trysnęła woda stanowią dwa elementy jednej i tej samej sceny, którą – zapewne dzięki początkowej inicjatywie Konstantyna Wielkiego – mogą w każdej chwili powtórzyć konstantynopolitańscy cesarze, udowadniając swe żywicielskie kompetencje<sup>994</sup>.

Porzucając forum Konstantyna, przyjrzeć się należy – po raz kolejny już – wzmiance Malalasa o otwarciu łaźni Zeuxipposa w dniu dedykacji Konstantynopola. Wiemy już, jak ważne było związane z nimi mityczne imię, jednak materiał porównawczy sugeruje, że również charakter naszego obiektu nie jest w Malalasowej opowieści bez znaczenia. Tekstem, który należy tu przytoczyć jest średniowieczna legenda żydowska, powstała w kręgu bizantyjskim i opisująca hipodrom króla Salomona<sup>995</sup>. Przekonanie o istnieniu takiego hipodromu, nasyconego symboliką kosmiczną stojącą na skrzyżowaniu tradycji babilońskiej i rzymskiej, badacze wiążą z wpływami bizantyjskimi: Salomon był kreowany na władcę podobnego cesarzowi, jego siedziba – na konstantynopolitański kompleks władczy, a tron i korona – na insygnia *basileusów*<sup>996</sup>. A. Sivertsev wskazuje ponadto na dość wyraźne podobieństwa pomiędzy wyobrażeniami obecnymi w tekście, a tymi, które znaleźć można w *Kronice* Malalasa<sup>997</sup>.

Z opowieści dowiadujemy się, że Salomon urządzał wyścigi raz w miesiącu, nie jest jednak pewne, którego dnia. Spośród kilku padających w tekście propozycji tylko jedna została uzasadniona: wedle rabiego Johanana wyścigi odbywały się w trzeci dzień miesiąca, „ponieważ tego dnia król

<sup>992</sup> Pisze o nim w XV w. Zosimos, mnich pielgrzymujący z Moskwy do Ziemi Świętej: G. Majeska, *Russian travelers...*, s. 260.

<sup>993</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De caeremoniis* 604. Por. P. Magdalino, „Observations on the Nea Ecclesia...”, s. 58.

<sup>994</sup> O żywotności koncepcji laski Mojżesza jako insygnium władzy cesarskiej świadczyć może – na co zwrócił mi uwagę mgr Antoni Grabowski – przekaz Liutpranda z Cremony. W relacji o bitwie pod Birten na laskę Mojżesza stylizuje on (mającą však zupełnie inne osadzenie symboliczne) świętą włóczęgę Ottona (*Antapodosis* 4,24, wyd. Chiesa). Badacze wiążą ów zabieg z wpływami bizantyjskimi.

<sup>995</sup> Niemieckie tłumaczenie tekstu: A. Wünsche, „Salomos Thron und Hippodrom. Abbilder des babylonischen Himmelsbildes”, *Ex Oriente Lux* 2 (1906), ss. 148 – 150. Datacja tekstu jest niepewna i waha się między VII a X w. Być może mamy do czynienia z tekstem narosłym w czasie.

<sup>996</sup> A. Sivertsev, *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*, Cambridge 2011, ss. 27 – 31 i passim.

<sup>997</sup> Ibidem. Dotyczy to szerzej późnoantycznej i średniowiecznej literatury midraszowej.

wystawił cysternę”. Nieco dalej znajdziemy bardzo pouczający opis owej „cysterny” – miałyby to być cztery złote lwy, stojące po dwa na dwóch kolumnach wystawionych przed świątynią jerozolimską. Rozsiewały one ponoć woń pachnideł: z pysków jednej pary lwów tryskał balsam, z pysków drugiej pary – wonne oleje. Obie substancje czerpane były wprost z Edenu, i stanowiły zapowiedź strumieni balsamu, wina, mleka i miodu, z których w przyszłości będą pić sprawiedliwi.

Hipodrom Salomona, to – na wzór hipodromu konstantynopolitańskiego – wielka machina odwzorowująca ruch świata i jednocześnie ów ruch podtrzymująca. Jak się jednak okazuje, wprawianie świata w ruch za pomocą wyścigów, praca przypisana wielkim władcom czasu początków, stanowi tylko połowę ich obowiązków. Drugą połową jest zapewnienie wspólnocie pożywienia, które w midraszowej opowieści przybiera formę cudownego nektaru, czerpanego wprost z rajskich źródeł. Z opowieści o hipodromie Salomona można wręcz wysnuć wniosek, że czynności uruchomicielskie mogą się dokonać dopiero wówczas, gdy władca sprawdzi się jako karmiciel wspólnoty: wyścigi urządzone są wszak „na pamiątkę” wystawienia cysterny. O wiele bardziej wszakże rzuca się w oczy właśnie wzajemna odpowiedniość obu funkcji wielkiego władcy i równoczesność ich realizacji. Można podejrzewać, że u Malalasa – w tekście nie tylko opisującym podobne wypadki, ale również stojącym zapewne w pokrewnej tradycji legendarnej – właśnie otwarcie łaźni w dzień dedykacji miasta zaznacza kompetencje trzeciofunkcyjne Konstantyna-ktistesza. Zauważmy, że oba nasze przekazy lokują uruchomione przez władcę życiodajne źródło poza samym hipodromem i tym samym rozdzielają przestrzeń, w której władca objawia się jako „dawca dobrobytu” od tej, gdzie prezentuje się jako „wielki uruchomiciel”. W *Kronice* miejscem manifestacji kompetencji obfitościowych Konstantyna staje się Augusteion, co – nawiasem mówiąc – harmonijnie komponuje się z informacją o poświęceniu placu żeńskiej połowie konstantynopolitańskiego tandemu założycielskiego, czyli auguście Helenie.

W tradycji bizantyńskiej, zauważmy, dość często to sam hipodrom staje się rezerwuarem dobrobytu. Była już o tym częściowo mowa: Konstantyn Wielki okazywał się już to uruchomicielem hipodromu-wegetatywnego napędu świata, już to – za pośrednictwem cyrku – wielkim regeneratorem sił wspólnoty. W tle tych wyobrażeń kryły się dawne, a migające nam zaledwie przekonania o chtonicznych i wegetatywnych asocjacjach zawodów konnych. Dochodzą one do głosu w innych jeszcze, dotąd pominiętych wzmiankach źródłowych<sup>998</sup>.

---

<sup>998</sup> W tradycji późnośredniowiecznej (począwszy od lat 20. XV w.) trójnóg w hipodromie opisywany był jako fontanna, z której trzema węzowymi pyskami biły woda, wino i mleko. Pozostałości zabytku wskazują, że faktycznie został on w pewnym momencie przerobiony na fontannę. P. Stevenson podejrzewa (znając skłonność Bizantyńczyków do przedzierzganiania opowieści o niezwykłych artefaktach w rzeczywistość za pomocą urządzeń mechanicznych), że z kolumny faktycznie bić mogły owe trzy substancje. Nie można wykluczać, że tradycja stojąca za opowieścią o cysternie Salomona mogła być jakoś zależna od faktu istnienia w Konstantynopolu takiej właśnie niezwyklej fontanny: Ponieważ kolumna-fontanna nie jest w źródłach wiązana z postacią Konstantyna Wielkiego, odnotowuję ją tylko na marginesie.

Dynamika hipodromu konstantynopolańskiego była dynamiką dwudzielną, czego przejawy wielokrotnie już i na różnych poziomach symbolicznej rzeczywistości dane nam było zaobserwować. Owa dwudzielnność w Malalasowej wersji mitu o Oinomaosie znajdowała swój wyraz w przekonaniu, że w hipodrome dochodzi do starcia sił morza i sił lądu, patronującej Zielonym Demeter i opiekującego się Niebieskimi Posejdona, uosabiających dobrobyt dwóch części ekumeny i biosfery. Na tym tle ciekawie prezentuje się informacja Jana Lydosa, że zielony zaprzęg cyrkowy poświęcony był Rzymowi jako *Florze* i zarazem Konstantynopolowi jako *Anthousie*<sup>999</sup>. Widzimy tu, kolejny raz powtórzoną, odpowiedniość pomiędzy tyche obu miast, ale przede wszystkim zdajemy sobie sprawę, że Lydos wydobywa być może tą wzmianką funkcje obu bogiń-personifikacji jako „poważnych” bóstw płodności. Jego informacja stoi ponadto w zgodzie z faktem, że między VIII a X stuleciem (kiedy powstał zamieszczony w *De Caeremoniis* opis uroczystości urodzinowych), dzień 11 maja był w hipodromie dniem „fakcji Zielonych”<sup>1000</sup>.

Wszystkie te pojedyncze, oderwane od siebie informacje blakną wobec wiadomości, których dostarcza nam na temat przebiegu urodzin Konstantynopola Konstantyn Porfirogeneta w *De Caeremoniis*<sup>1001</sup>. Długie i zawite wywody (część obchodów opisana jest dwukrotnie) streścić można w następujący sposób<sup>1002</sup>: 11 maja każdego roku w obecności cesarza odbywają się wyścigi w hipodromie. Przed ich rozpoczęciem koło miejsc zarezerwowanych dla Niebieskich i Zielonych składa się warzywa i kołacz. Odbywają się przedpołudniowe biegi, po czym następuje przerwa urozmaicona występami mimów i podobnymi rozrywkami. Następnie (lub może już w trakcie „części artystycznej”) widzowie wylegają na arenę i posilają się przygotowanym jedzeniem. W tym czasie do hipodromu wciągany jest na wozie statek wypełniony rybami, które rozrzuca się następnie wśród tłumu. Cesarz tymczasem udaje się do sali jadalnej pałacu, gdzie spożywa południowy posiłek. Wieczorem odbywa się druga część wyścigów.

Znaczenie tak zorganizowanej uroczystości nie pozostawia wiele pola do interpretacji. Z iście „bizantyjskim” rozmachem inscenizowane są oto w konstantynopolańskim cyrku obchody urodzin miasta jako wielkiego święta obfitości. Cesarz karmi lud i sam się z nim posila, aranżując przy tym olbrzymi poczęstunek zgodnie z lądowo-morską dobrobytową logiką hipodromu(kołacz i warzywa oraz ryby). Urodziny miasta w średniowiecznej odsłonie okazują się wielkim widowiskiem i

---

(<http://www.paulstephenson.info/research/serpentinecolumn.html>, dostęp: czerwiec 2013 r.)

<sup>999</sup> Jan Lydos, *De mensibus* 4,30.

<sup>1000</sup> A. Vogt, *Le Livre des cérémonies*, t. II: *Commentaire*, Paris 1940, s. 158.

<sup>1001</sup> Konstantyn Porfirogeneta, *De caeremoniis aulae byzantinae* 79 (70), wyd. A. Vogt, Paris 1939.

<sup>1002</sup> Por. A. Vogt, *Le Livre des cérémonies...*, t. II, ss. 155 – 161.

festynem, którego sama nazwa (święto λαχανικοῦ ἵπποδρομίου, „zawodów warzywnych”) ukazuje kluczowy jego cel – nakarmić lud Konstantynopola<sup>1003</sup>.

*Patria* ukazują nam funkcjonowanie idei tego święta w odślonie nieco bardziej „ludowej”:

*Za czasów jego [cesarza Michała] ojca, Teofila, żyła pewna wdowa, której prepozyt Nikefor skonfiskował wielki statek. Kobieta słała liczne skargi do Teofila, lecz jej sprawa nie była rozpatrywana, ponieważ udaremniał to Nikefor. Straciwszy nadzieję, zwróciła się do mimów z hipodromu, którzy obiecali jej, że załatwią sprawę. Mimowie ci sporządzili mały statek wraz z olinowaniem i ustawili go na wozie na kołach. Podczas zawodów warzywnych ustawili się naprzeciw loży cesarskiej, a jeden krzyczał do drugiego: „Otwórz usta i połknij to”. Drugi odpowiadał „Przecież nie mogę!”, na co pierwszy: „Prepozyt Nikefor mógł połknąć statek wdowy wraz z ładunkiem, a ty nie możesz zjeść tego?”<sup>1004</sup>*

Scena przyciąga uwagę Teofila, który natychmiast każe spalić Nikefora w hipodromie<sup>1005</sup>.

Rejestr ludowy ponownie operuje niewybrednym żartem, ponownie sprowadza doniosłą ideę do anegdoty, a jednocześnie – jak w przypadku dziewicy Agaty – ujawnia z wielką mocą ideowy sens wydarzeń. Opowieść o wdowie i Nikeforze, będąca niewątpliwie próbą wyjaśnienia zwyczaju wciągania na arenę statku z rybami, każe mimom odgrywać próbę wmuszenia gargantuicznego posiłku mimo protestów karmionego, co przywodzi na myśl ideę nasycenia i przesytu, obfitości nieumiarkowanej, swoistej naprodukcji wszelkiego dobra, spowodowanej przez króla, a niemożliwej do skonsumowania. Taki zapewne zbytek dóbr symbolizowała Obfitość (Εὐθηνία), której figurę ustawiono wedle patriografów nad lożą cesarską, w parze ze stojącym na drugim końcu skali dobrobytu Głodem (Λιμός)<sup>1006</sup>. Zaiste, jeśli obyczaj warzywnych zawodów nie wywodzi się od Konstantyna – a doprawdy nic na to nie wskazuje<sup>1007</sup> – mamy tu do czynienia z niezwykłą wprost przemianą znaczenia święta. Z nieco wykoncypowanej idei „drugiego Rzymu” i słonecznej apoteozy

<sup>1003</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale...*, ss. 313 – 314, 337 – 338; idem, *Constantinople imaginaire...*, ss. 167 – 168.

<sup>1004</sup> *Patria konstantynopolitańska* III, 28. χήρα γυνή ἦν τοῖς χρόνοις θεοφίλου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ· καὶ καθήρπαξεν αὐτῆς κουμπάραν παμμεγεθεστάτην Νικηφόρος πραιπόσιτος αὐτοῦ· ἥτις γυνή πολλὰ ἐγκαλέσασα τὸν Θεόφιλον ἔμεινεν ἀδιοίκητος διὰ τὸ κωλύειν αὐτὴν τὸν Νικηφόρον. Ἡ δὲ ἀποροῦσά τινας τῶν παιγνιωτῶν τοῦ Ἱπποδρομίου παρεκάλεσεν· ὑπέσχοντο δὲ αὐτῇ διὰ μηχανῆς τινοῦ διοικηθῆναι. Ποιήσαντες δὲ οἱ παιγνιώται καράβιον μικρὸν μετὰ ἀρμένου καὶ θέντες αὐτὸ ἐπάνω ἀμάξης μετὰ τροχῶν, γινομένου ἵππικοῦ λαχανικοῦ ἔστησαν ἔμπροσθεν τοῦ βασιλικοῦ στάματος φωνοῦντες εἰς τῷ ἑτέρῳ· "χάνε κατάπαι αὐτό." Τοῦ δὲ ἀντιλέγοντος ὅτι "οὐ δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι", πάλιν ἔφη ὁ ἕτερος ὅτι "ὁ Νικηφόρος ὁ πραιπόσιτος τῆς χήρας τὸ καράβιν γεμάτων κατέπιεν καὶ σὺ οὐκ ἰσχύεις φαγεῖν τοῦτο;"

<sup>1005</sup> Por. G. Dagron, *Constantinople imaginaire...*, s. 167.

<sup>1006</sup> *Parastaseis* 5.

<sup>1007</sup> G. Dagron wielokrotnie dawał wyraz swemu przekonaniu, że właśnie w urodziny miasta rozdawana była mieszkańcom annona – darmowy, cesarski przydział chleba – co wszelako nie wynika w żaden sposób ze źródła. Np. pierwsza annona została przez Konstantyna przyznana 18 maja 332 r., co jest niefortunną datą, jeśli próbować wiązać jej rozdawanie z urodzinami miasta, nie mówiąc już o samej dedykacji.

Konstantyna pozbawionej niemal trzeciofunkcyjnych asocjacji w wielki miejski bankiet, festiwal wybujałego dostatku, sławiący Konstantyna i jego następców jako dawców i gwarantów pożywienia.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Źródła**

- Anonymus Valesianus, *Origo Constantini*, wyd. I. König, Tübingen 1987.
- Ambroży, *De obitu Theodosii*, wyd. P. Migne, *Patrologiae Graece cursus completes*, t. 16, kol. 1385 – 1406.
- Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, wyd. W. Seyfarth, Leipzig 1978.
- Antoni z Nowogrodu, *Le livre du pèlerin*, tłum. R. Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889.
- Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, wyd. C. Hosius, Leipzig 1903.
- Chronicon Paschale*, wyd. I. Dindorf, Bonn 1832 [angielski przekład : *Chronicon Paschale 284-628 AD*, tłum. M. Whitby, M. Whitby, Liverpool 1989]
- Chronographus anni CCCLIII*, wyd. T. Mommsen, w: *MGH Auctores antiquissimi 9: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (I)*, Berlin 1892.
- Codinus I. Bekker (ed.) 1843. *Georgii Codini Excerpta de antiquitates*, Bonn.
- Consularia Constantinopolitana*, wyd. R.W. Burgess, Oxford 1993.
- Contes et romans de l’Egypte chrétienne*, wyd. E. Amélineau, Paris 1888.
- Cycero, *Epistulae ad Atticum*, wyd. R.D. Shackelton-Bailey, *Epistulae ad familiars*, t. 2, Cambridge 1977.
- Diegesis peri tes Hagias Sophias 27*, wyd. Preger, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum I*, Lipsiae 1901, ss. 74 – 108.
- Epitome de caesaribus*, wyd. F. Pichlmayr, Leipzig 1911.
- Euchologion Sive Rituale Graecorum, Complectens Ritus Et Ordines Divinae Liturgiae Officium. Juxta Usum Orientalis Ecclesiae*, wyd. Jacobus Goar, Javarina 1730.
- Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica*, wyd. E. Schwartz, *Eusebius' Werke II*, Leipzig 1903.
- Euzebiusz, *Oratio de laudibus Constantini*, wyd. I. A. Heikel, *Eusebius' Werke II*, Leipzig 1902.
- Euzebiusz z Cezarei, *The Theophania or Divine Manifestation of our Lord Jesus Christ. A syriac version*, tłum. S. Lee, London 1842.
- Euzebiusz, *Vita Constantini*, wyd. F. Winkelmann, *Eusebius' Werke I,1*, wyd. II, Leipzig 1975.
- Fasti Hydatiani*, wyd. T. Mommsen, *Chronica Minora saeculi IV, V, VI: I*, Berolini 1892, ss. 197 – 247.
- Geographi graeci minores*, wyd. K. Müller, Parisiis 1855.
- Hesychios, *Patria*, wyd. T. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, t. 1, Lipsiae 1901, ss. 1 – 18.
- Himerius, *Man and the Word. Orations of Himerius*, red. R. Penella, Berkeley – Los Angeles – London 2007.
- Itinerarium Aetherae*, wyd. O. Prinz, Heidelberg 1960.
- Itinerarium Burdigalense*, wyd. P. Geyer, O. Kuntz, Turnhout 1965
- Jerzy Kedrenos, *Compendium Historiarum*, wyd. I. Bekker, Bonn 1838.
- Konstantyn, *Oratio ad coetum sanctorum*, wyd. I.A. Heikel, Berlin 1902.
- Konstantyn Porfirogeneta, *De Caeremoniis aulae byzantinae*, wyd. A. Vogt, Paris 1935.
- Konstantyn Porfirogeneta, *Excerpta de insidiis*, wyd. C. de Boor, Berlin 1905.
- Konstantyn z Rodos, *On Constantinople and the Holy Apostles*, wyd. L. James, Burlington 2012. [poprzednie wydanie: E. Legrand, „Description des œuvres d’art. Et de l’église des Saints Apôtres de Constantinople. Poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien”, *Revue des études grecques* 9 (1896), ss. 32 – 65].
- Laktancjusz, *De mortibus persecutorum*, wyd. J.L. Creed, Oxford 1984.
- Laktancjusz, *Divinarum institutionum libri septem*, wyd. E. Heck, A. Wlosok, Berlin 1994.
- Leon Gramatyk, *Chronographia*, wyd. I. Bekker, Bonn 1842.
- Liudprand z Cremony, *Antapodosis*, wyd. P. Chiesa, Turnhout 1998.
- Jan Malalas, *Chronographia*, wyd. J. Thurn, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 35 [przekład angielski: E. Jeffreys/ M. Jeffreys/ R. Scott (eds.) 1986 *The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne]

- Jan Lydos, *De magistratibus populi Romani (Des magistratures de l'état romain)*, wyd. M. Dubuisson, 3 tomy, Paris 2006.
- Jan Lydos, *Liber de mensibus*, wyd. R. Wünsch, Lipsiae 1898
- Jan Zonaras, *Epitome historiarum*, wyd. L. Dindorf, Lipsiae 1868.
- Kasjusz Dio, *Historia Romana*, wyd. E. Cary, 9 tomów, Harvard 1914
- Makrobiusz, *Saturnalia*, wyd. R.A. Kaster, Harvard 2011.
- Marcellinus Comes, *Chronicon*, wyd. P. Migne, *Patrologiae Latinae cursus completus*, t. 51.
- Nikefor Kallistos, *Historia Ecclesiastica*, wyd. P. Migne, *Patrologiae Graece Cursus Completus*, t. 145.
- Niketas Choniates, *Historia*, wyd. I. Bekker, Bonn 1835.
- Nonnos z Panopolis, *Dionysiaca*, wyd. L.R. Lind, Harvard 1984.
- Notitia dignitatum. Accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum*, wyd. O. Seeck, Berlin 1876.
- Palladius, *Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi*, wyd. P.R. Coleman-Norton, Cambridge 1928.
- Panegyrici Latini*, wyd. R.A.B. Mynors, w: C.E.V. Nixon, B. Saylor-Rodgers *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini: Introduction, Translation and Historical Commentary*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994, ss. 523 – 674.
- Parastaseis Syntomoi Chronikai*, wyd. A. Cameron, J. Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Leiden 1984.
- Passio Mocii*, wyd. H. Delehay, *Analecta Bollandiana* 31 (1912), ss. 163 – 173.
- Patria konstantynopolińska*, wyd. T. Preger, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, t.2, Leipzig 1907, ss. 135 – 283.
- Paulus Silentiarius, *Descriptio S. Sophiae*, wyd. C. de Stephanis, Berlin 2011.
- Petrus Chrysologus, *Sermones*, wyd. A. Olivar, Paris 1981.
- Philostorgius, *Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, wyd. J. Bidez., F. Winkelmann, Berlin 1981, ss. 1-243.
- Prokopiusz z Cezarei, *O budowlach*, tłum. P.Ł. Grotowski, Warszawa 2006.
- Rufin z Akwilei, *Historia Ecclesiastica*, wyd. E. Schwartz, *Eusebius Werke II*, Leipzig 1903.
- Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, wyd. T. Preger, Lipsiae 1901.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica*, wyd. P. Maraval, 4 tomy, Paris 2004-2007.
- Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, wyd. R. Hussey, Oxon 1860.
- Stephani Byzantii Ethnika*, wyd. M. Billerbeck, C. Zubler, Berlin-New York 2011.
- Swetoniusz, *De vita caesarum*, wyd. M. Ihm, Leipzig 1907.
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, wyd. H. Delehay, [*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*], Bruxelles 1902.
- Themistii orationes quae supersunt* 4,69, wyd. H. Schenkl, G. Downey, A.F. Norman, Leipzig 1965.
- Theophanes Continuatus*, wyd. I. Bekker, Bonn 1838.
- Le typicon de la Grande Eglise*, wyd. J. Mateos, t. 1 : *Le cycle de douze mois (Orientalia Christiana Analecta 165)*, Roma 1962.
- Vita Heliogabali*, wyd. D. Magie, *Scriptores Historiae Augustae*, Paris 1922.
- Vita Danieli*, wyd. H. Delehay, *Les saints stylites*, Brussels 1923.
- Zosimos, *Historia Nova*, wyd. L. Mendelssohn, Leipzig 1911.

## Opracowania

- Alföldi, A., „Insignien und Tracht der Römischen Kaiser”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 50 (1935), ss. 1-171.



- Alföldi, A., „On the Foundation of Constantinople: A Few Notes”, *The Journal of Roman Studies* 37 (1947), ss. 10 – 16.
- Alföldi, M.R., *Die constantinische Goldprägung. Untersuchungen zu ihrer Bedeutung für Kaiserpolitik und Hofkunst*, Mainz 1963.
- Allcroft, A.H., *Circle and Cross: Study in Continuity*, London 1927.
- Amélineau, E., *Contes et romans de l’Egypte chrétienne*, Paris 1888.
- Anderson, B., „Leo III and the Anemodulion” *Byzantinische Zeitschrift* 104 (2011), ss. 41 – 54.
- Ando, C., *The matter of Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley 2008.
- Arena, P., *The pompa circensis and the domus Augusta (1st – 2<sup>nd</sup> c. A.D.)*, w: *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire.*, red. O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, C. Witschel, Leiden 2007, ss. 77 – 94.
- Assenkamer, P., „Pignus Salutis Atque Imperii. L’enjeu du Palladium dans les luttes politiques de la fin de la République”, *Les Études Classiques* 75 (2007), ss. 381-412.
- Ausfeld, A., *Der griechische Alexanderroman*, Leipzig 1907.
- Baggley, J., *Festival Icons for the Church Year*. New York 2000.
- Banaszkiewicz, J., „<Gerwazy groźny ręką, językiem Protazy>. Wzorzec bohaterów-dioskurów w <Panu Tadeuszu> Adama Mickiewicza i we wcześniejszej tradycji”, w: J. Banaszkiewicz, *Takie sobie średniowieczne bajeczki*, opr. M. Tomaszek, Kraków 2012, ss. 445 – 504.
- Banaszkiewicz, J., „Król i łaźnia, Bóg i łaźnia (Gal Anonim o Bolesławie Chrobrym – I, 13, PVL o stworzeniu pierwszego człowieka – s. a. 1071)”, w: *Wyobraźnia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, ss. 212 – 229.
- Bardill, J., *Brickstamps of Constantinople*, t. 1: *Text*. Oxford 2004.
- Bardill, J., *Constantine. Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012.
- Barnes, T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA – London 1981.
- Barnes, T.D., *The New Empire of Diocletian and Constantine*, London 1982.
- Basset, S., „Historiae custos: Sculpture and Tradition in the Baths of Zeuxippos”, *American Journal of Archeology* 100 (1996), ss. 491 – 506.
- Basset, S., *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge 2004.
- Beck, H.G., *Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte*, München 1966.
- Bendall, S., „Some comments on the anonymous silver coinage of the fourth to sixth centuries A.D.”, *Revue Numismatique* 158 (2002), ss. 139-159.
- Berger, A., *Untersuchungen zu den Patria Konstantinoupoleos*, Bonn 1988.
- Berger, A., „Die Senate von Konstantinopel”, *Boreas* 18 (1995), ss. 131 – 142.
- Berger, A., „Das Chalkun Tetrapylon und Parastaseis, Kapitel 57”, *Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997), ss. 7-12.
- Berger, A., *Konstantinopel. Geschichte, Topographie, Religion [Standorte in Antike und Christentum 3]*, Stuttgart 2011.
- Black, M., „On the Origin of the Name Metatron”, *Vetus Testamentum* 1 (1951), ss. 217 – 219.
- den Boeft, J., D. den Hengst, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus*, Leiden 2009.
- Brennecke, H. *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende des homöischen Reichskirche*, Tübingen, 1988.
- Brown, P., *The Rise of Christendom*, Oxford 1996.
- Brown, R., *Poseidon*, wyd. II 2002 (brak miejsca wydania).
- Bruun, P. M., *Roman imperial coinage VII: Constantine and Licinius AD. 313 – 327*, London 1966.
- Burkert, W., „Caesar und Romulus-Quirinus”, *Historia* 11/1 (1962), ss. 356 – 376.
- Burkert, W., *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, transl. P. Bing, Berkeley – Los Angeles 1983.
- Burkert, W., *Savage Energies. Lesson of Myth and Ritual in Ancient Greece*, transl. P. Bing, Chicago 2001.
- Burgess, R.W., *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*, Oxford 1993.
- Burgess, R., *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography*, Stuttgart 1999.
- Bury, J.B., „The Nika Riot”, *Journal of Hellenic Studies* 17 (1897), ss. 92 – 119.

- Cairns, F., „Roma and Her Tutelary Deity: Names and Ancient Evidence”, w: *Ancient Historiography and its Contexts: Studies in Honour of A. J. Woodman*, red. C. S. Kraus, J. Marincola, C. Pelling, Oxford 2010, ss. 245 – 268.
- Cameron, A., *Porphyrius. The charioteer*, Oxford 1973.
- Cameron, A., *Circus factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976.
- Cameron, A., J. Herrin, *Constantinople in the early eight century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai*. Leiden 1984.
- Cameron, A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2010.
- Ciggaar, K. N., „Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglaise”, *Revue des Etudes Byzantines* 34 (1976), ss. 211 – 265.
- Cline, R., *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden 2011.
- Cohen, S. J. D., *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen 2010.
- Croke, B., „Malalas, the man and his work”, w: *Studies in John Malalas*, red. E. Jeffreys, B. Croke, R. Scott, Sydney 1990, ss. 1 – 25.
- Dagron, G., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
- Dagron, G., *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984.
- Dagron, G., *Emperor and priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003.
- Dagron, G., *L'hippodrome de Constantinople. Jeux, peuple et politique*, Paris 2011.
- Dalleggio d'Alessio, E., „Les fouilles archéologiques au pied de la colonne de Constantin à Constantinople”, *Echos d'Orient. Revue trimestrielle d'Histoire de Géographie et de Liturgie orientales* 29 (1930), ss. 339 – 341.
- Daux, G., „Chronique de fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1958”, *Bulletin de correspondance hellénique* 82 (1958), ss. 644 – 830.
- Davids, A.J.M., „A note on academic instruction in the Capitol of Constantinople”, w: *Studia Byzantina Et Neohellenica Neerlandica*, red. W.F. Bakker, A.F. van Gemert, W.J. Aerts, Leiden 1972, ss. 235 – 240.
- Day, J., *God's conflict with the dragon and the sea: echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, Cambridge 1985.
- Degrassi, A., *Inscriptiones Italiae 13/2: Fasti et Elogia. Fasti Anni Numani et Iuliani*, Roma 1963.
- Deichmann, F.D., „Römische Zentralbauten. Vom Zentralraum zum Zentralbau. Ein Versuch”, w: idem, *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. Gesammelte Studien zur spätantiker Architektur, Kunst und Geschichte*, Wiesbaden 1982, ss. 47 – 55.
- Denyken, A., *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and "containing" Wisdom*, Chapel Hill 2007.
- DePalma-Digeser, E., „An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution” *Classical Philology* 99 (2004), ss. 57-77.
- Derda, T., A. Łajtar, „Chronologia”, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. III: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, ss. 334-363.
- von Dobschütz, E., *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899.
- Dölger, F., „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937), ss. 1 – 42.
- Downey, G., „The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople: A Contribution to the Criticism of the <Vita Constantini> Attributed to Eusebius”, *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), ss. 51 – 80.
- Downey, G., *Constantinople in the Age of Justinian*, Norman 1960.
- Drijvers, J. W., *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding the True Cross*, Leiden 1991.
- Dubuisson, M., J. Champ, *Jean le Lydien, Des magistratures de l'Etat Romain*. I, 1: *Introduction generale*, Paris 2006.
- Dumézil, G., *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954.
- Dumser, E.A., *The architecture of Maxentius: A study in architectural design and urban planning in early fourth-century Rome*, 2005 [maszynopis pracy doktorskiej z zakresu historii sztuki przedłożonej na University of Pennsylvania].
- Dvornik, F., „The Patriarch Photius and Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), ss. 67 – 97.

- Ehrhard, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Leipzig 1937.
- El-Cheikh, N. M., *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard 2004.
- Enßlin, W., „Zur Torqueskrönung und Schilderhebung bei der Kaiserwahl“, *Klio. Beiträge zur alten Geschichte* 35 (1942) ss. 268 – 298.
- Fagan, G. G., *Bathing in Public in the Roman World*, Michigan 1999.
- Failmezger, V., *Roman Bronze Coins 294-364 AD, from Paganism to Christianity*, Washington D.C. 2002.
- Ferguson, J., *The religions of the Roman Empire*, Ithaca 1985.
- Ferura, A., „Il giorno del mese“, *Rivista di archeologia cristiana* 61 (1985) ss. 61-76.
- Fideler, D.R., *Jesus Christ, sun of God: ancient cosmology and early Christian symbolism*, Wheaton 1993.
- Fishwick, D., *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, t. II, 1, Leiden 1987.
- Flusin, B., „Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques“ w: *L' Orient dans l' histoire religieuse de l' Europe. L' invention des origines*, red. A. Amir Moezzi, J. Scheid, Turnhout 2000, ss. 51 – 65.
- Fontenrose, J., *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*. Berkeley - Los Angeles - London 1980.
- Fowden, G., „Constantine's Porphyry Column: The Earliest Literary Allusion“, *The Journal of Roman Studies* 81 (1991), ss. 119 – 131.
- Frazer, A., The Iconography of the Emperor Maxentius' Buildings in Via Appia, *Art Bulletin* 48 (1966), ss 385 – 392.
- Freizinger, V.T., *Roman Bronze Coins: From Paganism to Christianity 294-364 A.D.*, Washington D.C. 2002.
- Frolow, A., „La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine“, *Revue de l'histoire des religions* 77 (1944), ss. 61 – 127.
- Garstad, B., „The Tyche Sacrifices in John Malalas. Virgin Sacrifice and Fourth-Century Polemical History“, *Illinois Classical Studies* 30 (2005), ss. 83 – 135.
- Géroutet, N., „Roma en son temple: une figure identitaire?“, w: *Entre France et Italie, Mélanges offerts à Pierrette Paravy. Vitalité et rayonnement d'une rencontre*, red. L. Rivière-Ciavaldini, Grenoble 2009, ss. 157 – 167.
- Grabar, A., *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Paris 1936.
- Grabar, A., *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 3 tomy, Paris 1943-1946.
- Grabar, A., „Un Médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie“, *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), ss. 25 – 49.
- Grabar, A., *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, London 1969.
- Gregg, J. A. F., „Introduction“, w: *The Book of Wisdom*. Cambridge 1909, ss. i – lxi.
- Grierson, A.P., *Byzantine coins*, Berkeley 1982.
- Grotowski, P., *Arms and Armors of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843 – 1261)*, Leiden 2009.
- Guilland, R. *Etudes de topographie de Constantinople byzantine*, Berlin-Amsterdam 1969.
- Guilland, R., „Les hippodromes de Byzance: l'hippodrome de Sévère et l'hippodrome de Constantin le Grand“, *Byzantinoslavica* t. 31 ( 1970 ), ss. 1 – 11.
- Hani, J., *Sacred Royalty. From the Pharaoh to the Most Sacred King*, London 2011.
- Hannah, D. D., *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*. Tübingen 1999.
- Hertz, P., „Neue Forschungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit“, w: *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, red. H. Cancik, K. Hitzl, Tübingen 2003, ss. 47-68.
- Heucke, C., *Circus und Hippodrom als politischer Raum. Untersuchungen zum großen Hippodrom von Konstantinopel und zu entsprechenden Anlagen in spätantiken*, Hildesheim-Zürich-New York 1994.
- Hill, F. G., „Apollo and St. Michael: some analogies“, *Journal of Hellenic Studies* 34 (1916), ss. 134 – 162.
- Hofmann, H., *Die lateinischen Wörter im Griechischen bis 600 n. Chr.*, Erlangen 1989.
- Holum, K., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, London 1982.

- Hoti, A., E. Metalla, B. Shkodra, J. Wilkes, „The Early Byzantine Circular Forum in Dyrrachium (Durrës, Albania) in 2002 and 2004-2005: Recent Recording and Excavation”, *The Annual of the British School at Athens* 103 (2008), ss. 367-397
- Humphrey, J. H., *Roman Circuses. Arenas for chariot racing*, Berkeley-Los Angeles 1986.
- Iliescu, O., „Constantiniana Dafne. Anciennes et nouvelles theories”, *Numismatica e antichità classiche* 16 (1987) ss. 265 – 292.
- Janin, R., Les Sanctuaires Byzantins de Saint Michel, *Échos d'Orient* 33 (1934), ss. 28-52.
- Janin, R., *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964<sup>2</sup>.
- Janiszewski, P. „Między apokaliptyką, Arystotelesem i astrologią: <Historia kościelna> Filostorgiosa”, *Przegląd Historyczny* 87/2 (1996), ss. 243 – 263.
- Janiszewski, P. „Nestorianos”, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. III: *Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, ss. 166 – 167.
- Jeffreys, E., „The Beginning of Byzantine Chronography: John Malalas”, w: *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, red. G. Marasco, Leiden-Boston 2003, ss. 497 – 528.
- Johnson, R. F., *Saint Michael The Archangel In Medieval English Legend*, Woodbridge 2005.
- Jones, A. H. M., T.C. Skeat, „Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine and Appendix”, *The Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), ss. 196-200.
- Kadellis, A., „The Works and Days of Hesychios the Illoustrios of Miletos”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005), ss. 381–403.
- Kadellis, A., „Christodoros on the Statues of the Zeuxippos Baths: A New Reading of the Ekphrasis”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47 (2007), ss. 361 – 383.
- Kahlos, M., „The restoration policy of Vettius Agorius Praetextatus”, *Arctos* 29 (1995), ss. 39 – 47.
- Kahlos, M., *Vettius Agorius Praetextatus – A Senatorial Life in Between*, Roma 2002 (wydanie internetowe bez numeracji stron).
- Karamouzi, M., „Das Forum und die Säule Konstantini in Konstantinopel”, *Balkan Studies* 27/2 (1986), ss. 219 – 236.
- Karayannopoulos, I., „Konstantin der Große und der Kaiserkult”, *Historia. Zeitschrift für alte Geschichte* 5 (1959), ss. 341 – 357.
- Kelly, C., *Ruling the Late Roman Empire*, Oxford 2004.
- Kent, J.P.C., *Roman imperial coinage*, t. VIII: *The family of Constantine I, AD 337 – 364*, London 1981.
- Kerenyi, C., *Dionysios. Archetypal Image of Indestructible Life*, New Jersey 1976.
- Köhnken, A., *Darstellungsziele und Erzählstrategien in antiken Texten*, Berlin 2006.
- Kraft, A., „Constantinople in Byzantine Apocalyptic Thought”, *Annual of Medieval Studies at CEU* 18 (2012), ss. 25 – 36.
- Krauss, S., *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud. Midrasch und Targum*, Princeton 1898.
- Krautheimer, R., *Three Christian capitals: Topography and Politics*. Berkeley-Los Angeles-London 1982.
- Lacam, G., „La main de Dieu. Son origine hébraïque, son symbolism monétaire durant le Bas Empire Romain”, *Rivista italiana di numismatica e scienze affini* 94 (1992), ss. 143 – 161.
- Lathoud, D., La consécration et la dédicace de Constantinople, *Echos d'Orient* 23 (1924), ss. 289 – 314.
- Laugier, L., „Le parasol et le serpent”, w: *De Byzance à Istanbul. Un port pour deux continents*, Paris 2009, ss. 53 – 61.
- Le Bonniec, H., *Le culte de Cérès à Rome: Des origines à la fin de la République*, Paris 1958.
- Leeb, R., *Konstantin und Christus: die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin-New York, 1992.
- Lethaby, W. R., H. Swainson, *The Church Of Sancta Sophia, Constantinople. A Study Of Byzantine Building*, London-New York 1894.
- Lieu, S.N.C., M. Vermes, „Constantine's 'pagan vision': The anonymous Panegyric on Constantine (310), Pan. Lat. VII(6)”, w: *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views*, red. S.N.C. Lieu, D. Montserrat, New York 1996, ss. 63-96.

- Limberis, V., *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London – New York 1994.
- Linderski, J., „The Augural Law“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16 (1986), ss 2146 – 2312.
- Lisdorfs, A., „The conflict over Cicero's House. An analysis on the ritual element in *De domo sua*“, *Numen* 52 (2005), ss. 445 – 464.
- L'Orange, H.P., *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953.
- Lozanova-Stencheva, V., „Byzas, Zeuxippos Helios and the Re-Foundation of Byzantion“, *Orpheus. Journal of Indo-European and Thracian Studies* 18 (2011), ss. 39 – 50.
- Lundquist, J. M., *The Temple of Jerusalem: Past, Present, and Future*, Westport 2008.
- MacCormack, S.G., *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1981.
- MacIsaac, J.D., „Hand of God: Numismatic Study“, *Traditio* 31 (1975), ss. 322 – 328.
- Madden, F. W., *Christian Emblems On The Coins Of Constantine I The Great, His Family And His Successors*, II wyd., New York 2003.
- Magdalino, P., „Observations on the Nea Ekklesia of Basil I“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 37 (1987), ss. 51 – 64.
- Majeska, G., *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*. Washington D.C. 1984.
- Majeska, G., „The emperor and his church: imperial ritual in the church of St. Sophia“, w: *Byzantine court culture from 829 to 1204*, red. H. Maguire, Washington D.C. 1997, ss. 1 – 11.
- Mango, C., *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace in Constantinople*, Copenhagen 1959.
- Mango, C., „Constantinopolitana“, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 80 (1965), ss. 305 – 336. [Reprint: C. Mango, *Studies on Constantinople*, Aldershot – Brookfield 1993].
- Mango, C., „Constantine's Porphyry Column and the Chapel of St. Constantine“, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Αρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* Ser. 4, X (1981), ss. 103 – 110. [Reprint: C. Mango. *Studies on Constantinople*, Aldershot – Brookfield 1993].
- Mango, C., „Daily Life in Byzantium“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31 (1981), ss.: 337 – 353.
- Mango, C., „St. Anthousa of Mantineon and the family of Constantine V“, *Analecta Bollandiana* 100 (1982), ss. 401 – 9.
- Mango, C., „St. Michael and Attis“, *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Αρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* Ser. 4, XI (1984), ss. 39 – 62.
- Mango, C., *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VIe siècles)*, Paris 1985.
- Mango, C., „The Development of Constantinople as an Urban Centre“, w: *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers*, red. A.D. Caratzas, New Rochelle 1986, ss. 117-36.
- Mango, C., „Constantine's Column“, w: idem, *Studies on Constantinople*, Aldershot – Brookfield 1993, ss. 1 – 6.
- Mango, C., „The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate“, *Dumbarton Oaks Papers* 54 (2000), ss. 173–188.
- Marasco, G., „Church Historians (II): Philostorgius and Gelasus“, w: *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity, Fourth to Sixth Century A.D.*, red. G. Marasco, Leiden-Boston 2003, ss. 257 – 288.
- Marlowe, E., „Liberator urbis suae. Constantine and the ghost of Maxentius“, w: *The Emperor and Rome: Space, Representation and Ritual*, red. B.C. Ewald, C.F. Noreña, Cambridge 2010, ss. 199 – 220.
- Mathews, T., *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park 1971.
- Meier, M., „Die Inszenierung einer Katastrophe: Justinian und der Nika-Aufstand“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142 (2003), ss. 273-300.
- Meier, M. 2009. *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart.
- Meyendorff, J., „Wisdom-Sophia: Contrasting approaches to a complex theme“, *Dumbarton Oaks Papers* 41 (1987), ss. 391-401.
- Meyer, M., *Die Personifikation der Stadt Antiocheia: ein neues Bild für eine neue Gottheit*, Berlin 2006.
- van Millingen, A., *Byzantine Constantinople: The Walls of the City and Adjoining Historical Sites*, London 1899.
- Miziołek, J., *Sol verus: studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław 1991.

- Monat, P., *Lactance et la Bible: une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris 1982.
- Moravcsik, G., „Sagen und Legenden Über Kaiser Basileios I’’, *Dumbarton Oaks Papers* 15 (1961), ss. 59-126.
- Müller-Wiener, W., *Bildlexikon zur Topographiestanbul. Byzantion-Konstantinupolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1979.
- Musin, A., „Russian Medieval Culture as an <Area of Preservation> of the Byzantine Civilization’’, w: *Towards Rewriting?: New Approaches to Byzantine Archaeology and Art*, Warszawa 2010, ss. 11 – 44.
- Niesiołowski-Spanò, Ł., „Palestyńskie miejsca kultu o korzeniach starotestamentowych w późnej starożytności’’, *Sympozja kazimierskie*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2005, ss. 120 – 129.
- Nixon, C.E.V., B. Saylor-Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini: Introduction, Translation and Historical Commentary*, Berkeley- Los Angeles-Oxford 1994.
- Oikonomidès, N., „Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia’’, *Dumbarton Oaks Papers* 30 (1976), ss. 151 – 172.
- Olszaniec, S., „Sopatros z Apamei – neoplatoński filozof na dworze Konstantyna’’, w: *Z antycznego świata. Religio, cultus, homines*, red. W. Appel, P. Wojciechowski, Toruń 2000, ss. 183 – 194.
- Orlov, A. A., *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen 2005.
- Ousterhout, R., „New Temples and New Solomons: The Rhetoric of Byzantine Architecture’’, w: *The Old Testament in Byzantium*, res. P. Magdalino, R. Nelson Dumbarton Oaks 2010, ss. 223 – 254.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, red. A.P. Kazhdan, 3 tomy, New York 1991.
- The Pantheon in Rome*, red. G. Graßhoff, M. Heinzelmann, M. Wäfler, Bern 2009.
- Papadopoulos, J.-B., „Le mutatorion des églises byzantines’’, w: *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest 1948, ss. 366 – 372.
- Papathanassiou, M., „Stephanos of Alexandria: A Famous Byzantine Scholar, Alchemist and Astrologer’’, w: *The occult sciences in Byzantium*, red. P. Magdalino, Geneva 2006, ss. 163 – 204.
- Paspates, A. G., *The Great Palace Of Constantinople*, transl. W. Metcalfe, wyd. II, 2004 [brak miejsca wydania].
- Pearse, J.W.E., *Roman imperial coinage*, t. IX: *Valentinian I – Theodosius I*, London 1951.
- Peeters, P., „S. Romain le néo-martyr († 1er mai 780), d'après un document géorgien’’, *Analecta Bollandiana* 30 (1911), ss. 393 – 427.
- Pfister, F., *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen 1909-1912.
- Piganiol, A., *Recherches sur les jeux romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse*, Strasbourg 1923.
- Piganiol, A., *L'empereur Constantin*, Paris 1932.
- Powell, R., *The Sophia Teachings: The Emergence of the Divine Feminine in Our Time*, New York 2001.
- Preger, T., Recenzja z wydania poematu Konstantyna z Rodos przez Legrandą oraz z książki Begleriego „Der Tempel der hll. Apostel...”. *Byzantinische Zeitschrift* 6 (1897), ss. 166 – 168.
- Preger, T., Das Gründungsdatum von Konstantinopel, *Hermes* 36 (1901), ss. 336 – 342.
- Preger, T., „Konstantinos-Helios’’, *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 36 (1901), ss. 457 – 469.
- Ramskold, L., „Coins and medallions struck for the inauguration of Constantinopolis 11 May 330’’, *Niž & Byzantium* 9 (2011), ss. 125-158.
- Ramskold, L., N. Lenski, „Constantinople’s Dedication Medallions and the Maintenance of Civic Traditions’’, *Numismatische Zeitschrift* 119 (2012), ss. 31 – 58.
- Rohland, J. P., *Der Erzengel Michael: Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelkults*, Leiden 1977.
- Salamon, M., *Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI wieku*, Katowice 1975.
- Salzmann, M.R., *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles 1990.
- Samuel, A.E., *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classic Antiquity*, München 1972.
- Sanders, G.D.R., *The Palace of Diocletian at Split. A Thesis presented to the Faculty of the Graduate School University of Missouri Columbia* 1989.
- Saylor Rodgers, B., „Constantine's pagan vision’’. *Byzantion* 50 (1980), ss. 259-278.

- Scheja, G., „Hagia Sophia und Templum Salomonis“, *Istanbuler Mitteilungen* 12 (1962), ss. 44 – 58.
- Schenk von Stauffenberg, A., *Die Römische Kaisergeschichte bei Malalas*, Stuttgart 1931.
- Schipflinger, T., *Sophia-Maria: A Holistic Vision of Creation*, New York 1998.
- Schwartz, K., *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin 1905.
- Scott, K., „The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 56 (1925), ss. 82-105.
- Shelton, K.J., „Imperial Tyches“, *Gesta* 18/1 (1979) [Papers Related to Objects in the Exhibition "Age of Spirituality", The Metropolitan Museum of Art (November 1977-February 1978)], ss. 27-38.
- Siebig, G., *Kaiser Leo I*, Berlin 2010.
- Smitch, C., „Christian rhetoric in Eusebius' panegyric in Tyre“, *Vigiliae Christianae* 43/3 (1989), ss. 226 – 247.
- Spanos, A., N. Zarras, „Representation of Emperors as Saints in Byzantine Textual and Visual Sources“, w: *Hybride Kulturen im Mittelalterlichen Europa*, red. M. Borgolte, B. Schneidmüller, Berlin 2010, ss. 63 – 78.
- Speck, P., „Urbs quam Deo donavimus. Konstantins des Großen Konzept für Konstantinopel“, *Boreas* 18 (1995), ss. 143 – 173.
- Stout, A. M., „Jewelry as a Symbol of Status in the Roman Empire“, w: *The World of Roman Costume*, red. J. L. Sebastia, L. Bonfante, Madison 2001.
- Straub, J., „Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol“, *Historia* 4 (1955), ss. 297 – 313.
- Sutherland, C.H.V., *Roman Imperial Coinage*, t. VI: *From Diocletian's Reform to the Death of Maximinus*, London 1967.
- Sivertsev, A., *Judaism and Imperial Ideology in Late Antiquity*, Cambridge 2011.
- Toynbee, J.M.C., *Roman medallions*, New York 1944.
- Toynbee, J.M.C., „Roma and Constantinopolis in Late-Antique Art from 312 to 365“, *The Journal of Roman Studies* 37 (1947), ss. 135 – 144.
- Treadgold, W., „The Byzantine World Histories of John Malalas and Eustathius of Epiphania“, *The International History Review* 29 (2007), ss. 709 – 745.
- Treitingner, O., *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938.
- Tycner-Wolicka, M., *Opowieść o wizerunku z Edessy. Konstantyn Porfirogeneta i nieuczyniony ręk wizerunek Chrystusa*, Kraków 2009.
- Vanderspoel, J., *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Michigan 1995.
- Vanderspoel, J., „A Tale of Two Cities. Themistius on Rome and Constantinople“, w: *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, red. L. Grig, G. Kelly, Oxford 2012, ss. 223 – 240.
- Vassis, I., „Introduction to the Greek Edition“, w: *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, wyd. L. James, Farnham-Burlington 2012, ss. 3 – 14.
- Vogt, A., *Le Livre des cérémonies*, t. II: *Commentaire*, Paris 1940.
- Walter, C., „Rising on a shield in Byzantine iconography“, *Revue des études byzantines* 33 (1975), ss. 133 – 176.
- Watson, R., *Theological institutes, or, A view of the evidences, doctrines and institutions of Christianity*, London 1829.
- Weinstock, S., *Divus Julius*, Oxford 1971.
- Whitby, M., M. Whitby, „Introduction“, w: *Chronicon Paschale 284-628 AD*, wyd. M. Whitby, M. Whitby, Liverpool 1989, ss. IX – XXIX.
- Wortley, D., „The Byzantine Component of the Relic-Hoard of Constantinople“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 40 (2001), ss. 353 – 378.
- Wipszycka, E., Komentarz, w: Zosimos, *Nova Historia*, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993.
- Wulff, O., „Die sieben Wunder von Byzanz und die Apostelkirche nach Konstantinos Rhodios“, *Byzantinische Zeitschrift* 7 (1898), ss. 316 – 331.
- Wünsche, A., „Salomos Thron und Hippodrom. Abbilder des babylonischen Himmelsbildes“, *Ex Oriente Lux* 2 (1906), ss. 114 – 168.

Zwalve, W.J., „Lucubrationculum de Iustiniani Augusti die natali”, *Subseciva Groningana* 1 (1984), ss. 133-42.

Żmudzki, P. *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynach i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009.